

Slavoj Žižek

Benvenuti in tempi interessanti

Adesso ci sarà
da divertirsi.

«Il filosofo
più pericoloso
d'Occidente»,
New Republic

BALLOU

PONTE ALLE GRAZIE

Slavoj Žižek

BENVENUTI IN TEMPI INTERESSANTI

Adesso ci sarà da divertirsi



ADRIANO SALANI EDITORE
Da 150 anni più felici con un libro

SLAVOJ ŽIŽEK

BENVENUTI IN TEMPI
INTERESSANTI

Traduzione di Carlo Salzani



PONTE ALLE GRAZIE

© 2012 Adriano Salani Editore S.p.A. – Milano

978-88-6220-597-9

Ponte alle Grazie è un marchio
di Adriano Salani Editore S.p.A.
Gruppo editoriale Mauri Spagnol

Il nostro indirizzo Internet è www.ponteallegrazie.it
Per essere informato sulle novità
del Gruppo editoriale Mauri Spagnol visita:
www.illibraio.it
www.infinitestorie.it

Prima edizione digitale 2012

Quest'opera è protetta dalla Legge sul diritto d'autore.
È vietata ogni duplicazione, anche parziale, non autorizzata.

Trama

"Che tu possa vivere in tempi interessanti!" è una maledizione attribuita ai cinesi, tanto più sottile perché si nasconde dietro la maschera di una benedizione. Žižek la rivolge ai filosofi radicali novecenteschi e agli accademici di sinistra di oggi, che si scaldano il cuore al fuoco di rivoluzioni lontane, mentre possono continuare a godere dei declinanti comfort del nostro sistema democratico. Bene, dice loro Žižek, ora avete ottenuto ciò che volevate, perché la catastrofe è in atto e ci siamo trovati proiettati in "tempi interessanti": la crisi del capitalismo ormai divenuta permanente.

Con un originale misto di filosofia e cronaca, Žižek ci mette di fronte l'incapacità dell'Occidente di uscire dall'inazione, e per farlo utilizza gli argomenti più vari: dallo sviluppo del cloud computing alle ambiguità di WikiLeaks, dal disastro petrolifero del Golfo del Messico alla crisi del vulcano islandese, dalle riforme universitarie alle vere e false versioni del fondamentalismo religioso, dalle ragioni del fallimento del comunismo novecentesco al perché la Cina sia uno dei pochi paesi in grado di reagire prontamente alle crisi del capitalismo.

La sfida che Žižek ci rivolge è chiara: occorre ripoliticizzare l'economia, respingere l'illusione che sia possibile rispondere alla crisi senza rivoluzionare il sistema vigente, rinnovare l'adesione all'"Idea comunista", riformulata dal filosofo francese Alain Badiou come ideale regolativo di stampo kantiano – quello "spirito egualitario mantenuto vivo nell'arco di migliaia di anni in rivolte e sogni utopici, nei movimenti radicali da Spartaco a Thomas Müntzer."

Slavoj Žižek (Lubiana, 1949) è fra i più innovativi e carismatici pensatori del nostro tempo. Insegna nella sua città natale e in molti atenei americani ed europei. E' autore di moltissimi volumi, tra i quali Benvenuti nel deserto del reale (Meltemi, 2002), Tredici volte Lenin (Feltrinelli, 2003), Il soggetto scabroso (Raffaello Cortina, 2003), L'epidemia dell'immaginario (Meltemi, 2004), Il cuore perverso del cristianesimo (Meltemi, 2006), Leggere Lacan (Bollati Boringhieri, 2009).

Presentazione

«Che tu possa vivere in tempi interessanti!» è una maledizione attribuita ai cinesi, tanto più sottile perché si nasconde dietro la maschera di una benedizione. Zizek la rivolge ai filosofi radicali novecenteschi e agli accademici di sinistra di oggi, che si scaldano il cuore al fuoco di rivoluzioni lontane, mentre possono continuare a godere dei declinanti comfort del nostro sistema democratico. Bene, dice loro Zizek, ora avete ottenuto ciò che volevate, perché la catastrofe è in atto e ci siamo trovati proiettati in «tempi interessanti»: la crisi del capitalismo ormai divenuta permanente. Con un originale misto di filosofia e cronaca, Zizek ci mette di fronte l'incapacità dell'Occidente di uscire dall'inazione, e per farlo utilizza gli argomenti più vari: dallo sviluppo del cloud computing alle ambiguità di WikiLeaks, dal disastro petrolifero del Golfo del Messico alla crisi del vulcano islandese, dalle riforme universitarie alle vere e false versioni del fondamentalismo religioso, dalle ragioni del fallimento del comunismo novecentesco al perché la Cina sia uno dei pochi paesi in grado di reagire prontamente alle crisi del capitalismo. La sfida che Zizek ci rivolge è chiara: occorre ripolitizzare l'economia, respingere l'illusione che sia possibile rispondere alla crisi senza rivoluzionare il sistema vigente, rinnovare l'adesione all'«Idea comunista», riformulata dal filosofo francese Alain Badiou come ideale regolativo di stampo kantiano, - quello «spirito egualitario mantenuto vivo nell'arco di migliaia di anni in rivolte e sogni utopici, nei movimenti radicali da Spartaco a Thomas Müntzer».

Slavoj Zizek, (Lubiana, 1949) è fra i più innovativi e carismatici pensatori del nostro tempo. Insegna nella sua città natale e in molti atenei americani ed europei. Autore di moltissimi volumi, tra i quali Benvenuti nel deserto del reale (Meltemi, 2002), Tredici volte Lenin (Feltrinelli, 2003), Il soggetto scabroso (Raffaello Cortina, 2003), L'epidemia dell'immaginario (Meltemi, 2004), Leggere Lacan (Bollati Boringhieri, 2009), ha pubblicato per Ponte alle Grazie i suoi maggiori successi in Italia e nel mondo: In difesa delle cause perse (2009), Dalla tragedia alla farsa (2010) e Vivere alla fine dei tempi (2011).

*L'uomo di stato veramente pratico non si adatta alle condizioni esistenti,
ma dichiara queste condizioni inadatte.*

G.K. Chesterton,
The Man Who Thinks Backwards¹

Benvenuti in tempi interessanti

Dicono che in Cina, se si odia veramente qualcuno, lo si maledice così: «Che tu possa vivere in tempi interessanti!» Storicamente i «tempi interessanti» sono stati periodi di irrequietezza, guerra e lotte per il potere che hanno portato sofferenze a milioni di innocenti. Oggi ci stiamo chiaramente avvicinando a una nuova epoca di tempi interessanti.

Dopo decenni di Stato sociale, in cui i tagli finanziari erano limitati a brevi periodi ed erano sostenuti dalla promessa che le cose sarebbero ben presto tornate alla normalità, stiamo entrando in un nuovo periodo in cui la crisi economica è diventata permanente, è ormai un semplice modo di vita. Inoltre oggi le crisi interessano entrambi gli estremi della vita economica - l'ecologia (l'esternalità naturale) e la speculazione finanziaria pura - e non il cuore del processo produttivo.

É per questo che è cruciale evitare la semplice e ovvia soluzione: «dobbiamo liberarci degli speculatori, mettere ordine, e la produzione reale potrà continuare». La lezione del capitalismo è che queste speculazioni «irreali» sono il reale; se le eliminiamo, ne soffre la realtà della produzione.

Questi cambiamenti non possono che frantumare la comoda posizione soggettiva degli intellettuali radicali, ben rappresentata da uno dei loro esercizi mentali preferiti lungo tutto il Novecento: l'impulso a «catastrofizzare» la situazione. Qualsiasi fosse la situazione presente, doveva essere dichiarata «catastrofica», e più le cose sembravano positive, più ci si compiaceva in questo esercizio; quindi, a prescindere dalle nostre differenze «puramente ontiche», prendiamo tutti parte alla stessa catastrofe ontologica. Heidegger accusò la nostra epoca di essere quella del «pericolo» estremo, del nichilismo compiuto; Adorno e Horkheimer videro in essa l'apice della «dialettica dell'illuminismo» nel «mondo amministrato»; Giorgio Agamben è arrivato perfino a definire i campi di concentramento del Novecento come la «verità» dell'intero progetto politico occidentale. Pensiamo alla figura di Horkheimer nella Germania Ovest degli anni Cinquanta: mentre denunciava l'«eclisse della ragione» nella moderna società del consumo occidentale, allo stesso tempo difendeva quella stessa società come una solitaria isola di libertà nel mare dei totalitarismi e delle

dittature corrotte sparse per il globo. Era come se la battuta ironica di Churchill - la democrazia è il peggior sistema politico possibile, se si escludono tutti gli altri - venisse ripetuta in forma seria: la «società amministrata» dell'Occidente è pura barbarie celata sotto le spoglie di civiltà, l'estremo limite dell'alienazione, la disintegrazione dell'individuo autonomo e così via; e tuttavia, dal momento che tutte le altre strutture socio-politiche sono peggiori, tutto sommato non ci resta alternativa che sostenerla. Siamo dunque tentati di proporre un'interpretazione radicale di questa sindrome: forse ciò che questi infelici intellettuali non riescono a sopportare è il fatto di condurre una vita fondamentalmente felice, sicura e comoda, e così, per giustificare la loro più elevata vocazione, sono costretti a costruire uno scenario di catastrofe radicale.

Sotto trattamento psicoanalitico si impara a fare chiarezza sui propri desideri: voglio veramente ciò che penso di volere? Prendiamo il caso proverbiale di un marito coinvolto in una passionale relazione extraconiugale, che sogna il giorno in cui la moglie scomparirà (morirà, divorzierà, o che altro) e così lui sarà libero di vivere con l'amante; quando questo finalmente accade, il suo intero mondo crolla e lui scopre che dopo tutto non vuole veramente l'amante. Come dice il vecchio proverbio: c'è solo una cosa peggiore del non avere ciò che si vuole, e cioè arrivare ad averlo. Gli accademici di sinistra si stanno oggi avvicinando a un tale momento di verità: volevate un cambiamento vero, ora l'avrete! Nel 1937, nella Strada di Wigan Pier, George Orwell descrisse perfettamente questo atteggiamento quando scrisse che «ogni opinione rivoluzionaria attinge parte della sua forza alla segreta certezza che nulla può essere cambiato»²: i radicali invocano il bisogno di un cambiamento rivoluzionario come una specie di segno superstizioso che produrrà il suo opposto, che impedirà che il cambiamento si produca veramente. Se una rivoluzione ha luogo, deve avvenire a distanza di sicurezza: a Cuba, in Nicaragua, in Venezuela. e così, mentre mi scaldo il cuore pensando agli eventi che accadono lontano, posso continuare a promuovere la mia carriera accademica.

Libertà tra le nuvole

Questa nuova situazione non richiede in alcun modo che si abbandoni il paziente lavoro intellettuale senza immediati «usi pratici»: oggi più che mai dobbiamo tenere a mente che il comunismo comincia da ciò che Kant ha chiamato «l'uso pubblico della ragione», dal pensare, dall'universalità egualitaria del pensiero. Quando san Paolo afferma, da un punto di vista cristiano, che «non c'è più giudeo né greco [...] non c'è più uomo né donna»³, egli sostiene che le radici etniche, l'identità nazionale e cose di questo genere non sono categorie di verità. Per metterla in termini kantiani: quando riflettiamo sulle nostre radici etniche partecipiamo a un uso privato della ragione, vincolato da presupposti dogmatici contingenti; agiamo cioè come individui «immaturi», non come esseri umani liberi che dimorano nella dimensione dell'universalità della ragione. Per Kant lo spazio pubblico della «società civile mondiale» designa il paradosso della singolarità universale, di un soggetto singolare che, in una sorta di cortocircuito, aggirando la mediazione del particolare, partecipa in modo diretto all'Universale. In questa prospettiva, il «privato» non è la sostanza della nostra individualità in quanto opposta a ciò che ci lega alla comunità, ma proprio l'ordine comunitario-istituzionale della nostra identificazione particolare.

La nostra lotta deve dunque concentrarsi su quegli aspetti che costituiscono una minaccia alla sfera pubblica transnazionale. Il recente trend nell'organizzazione del cyberspazio nella direzione del cosiddetto *cloud computing* fa parte di questa spinta globale verso la privatizzazione del *general intellect*. Poco più di un decennio fa il computer era una grande scatola posata sulle nostre scrivanie e dati e programmi venivano scaricati con *floppy disk* e chiavette usb. Oggi non abbiamo più bisogno di questi ingombranti computer individuali, dal momento che il *cloud computing* si basa su Internet, cioè software e informazioni vengono forniti ai computer o agli *smartphone* su richiesta, nella forma di strumenti *web-based* o di applicazioni a cui gli utenti possono accedere e che possono usare attraverso browser come se fossero programmi installati sui loro computer. In questo modo abbiamo accesso a informazioni ovunque nel mondo, su qualunque computer, con gli *smarthphone* che letteralmente ci mettono questo accesso in tasca.

Prendiamo già parte al *cloud* computing quando facciamo ricerche e riceviamo milioni di risultati nella frazione di un secondo: il processo di ricerca viene compiuto da migliaia di computer collegati che condividono risorse nel *cloud*, nella «nuvola». Allo stesso modo Google Books rende disponibili in qualsiasi momento e ovunque nel mondo milioni di opere digitalizzate. Per non parlare del nuovo livello di socializzazione aperto dagli smartphone: oggi uno smartphone contiene di norma un processore più potente di quello contenuto nello scatolone dei pc standard di solo un paio di anni fa. In più è connesso a Internet, e così non solo io ho accesso a vari programmi e a un numero immenso di dati, ma posso anche inviare e ricevere istantaneamente messaggi vocali o videoclip, coordinare decisioni collettive ecc.

Questo meraviglioso mondo nuovo, tuttavia, rappresenta solo una faccia della storia, che, intera, suona come la nota battuta dei dottori: «prima la buona notizia, poi la cattiva». Oggi gli utenti hanno accesso a programmi e software gestiti a grande distanza in locali climatizzati che contengono migliaia di computer. Per citare un testo pubblicitario sul *cloud* computing: «i dettagli sono allontanati dai consumatori, che non hanno più bisogno di competenza o controllo sulle infrastrutture tecnologiche 'nella nuvola' che le supporta». Qui ci sono due termini assai rivelatori: allontanamento e controllo. Per poter gestire un *cloud*, una «nuvola», ci dev'essere un sistema di monitoraggio che ne controlla il funzionamento, un sistema che per definizione è celato all'utente finale. Quindi il paradosso è che più il nuovo gadget (smartphone o minuscolo portatile) che tengo in mano diventa personalizzato, facile da usare, «trasparente» nel suo funzionamento, più l'intero sistema deve basarsi sul fatto che il lavoro viene fatto altrove, nei vasti circuiti di macchine che coordinano l'esperienza dell'utente. In altre parole, affinché l'esperienza dell'utente diventi più personalizzata o non alienata, essa deve essere regolata e controllata da un sistema lontano.

Questo vale ovviamente per ogni tecnologia complessa: chi guarda la tv, per esempio, di norma non ha alcuna idea di come funzioni il telecomando. Tuttavia, il punto è che ora si aggiunge il fatto che non è solo la tecnologia di base a essere controllata, ma anche la scelta e l'accessibilità del contenuto. Vale a dire, la formazione di *clouds* è accompagnata da un processo di integrazione verticale: una singola azienda o corporation sarà sempre più implicata a tutti i livelli del *cyberworld*, dalle singole macchine (pc, iPhone ecc.) e dall'hardware *cloud* per la memoria di programmi e dati, al software in tutte le sue forme (audio, video ecc.). Quindi tutto diventa accessibile, ma solo in quanto mediato attraverso un'azienda che possiede tutto, software e hardware, contenuto e computer. Per fare un esempio alquanto ovvio,

Apple non solo vende iPhone e iPad, ma è anche proprietaria di iTunes.

Recentemente ha anche siglato un accordo con Rupert Murdoch per cui le notizie disponibili sul *cloud* di Apple saranno fornite dall'impero mediatico di Murdoch. Per dirla in parole povere, Steve Jobs non è migliore di Bill Gates: che sia Apple o Microsoft, l'accesso globale è sempre più basato sulla privatizzazione virtualmente monopolistica del *cloud* che fornisce l'accesso. Quanto più al singolo utente è dato accesso allo spazio pubblico universale, tanto più questo spazio è privatizzato.

I suoi difensori presentano il *cloud* computing come un passo logico nell'«evoluzione naturale» di Internet, e se in senso astratto-tecnologico questo è vero, non c'è nulla di «naturale» nella progressiva privatizzazione del cyberspazio globale. Non c'è nulla di «naturale» nel fatto che due o tre compagnie in una posizione quasi monopolistica possano non solo stabilire i prezzi a loro piacimento, ma anche filtrare il software che forniscono per dare alla sua «universalità» una particolare piega che dipende da interessi commerciali o ideologici. È vero che il *cloud* computing offre ai singoli utenti una ricchezza di scelta senza precedenti, ma questa libertà di scelta non è forse sostenuta dalla scelta iniziale di un provider, rispetto al quale abbiamo sempre meno libertà? I sostenitori dell'apertura amano criticare la Cina perché tenta di controllare l'accesso a Internet; ma non stiamo già tutti diventando parte di qualcosa di simile, nella misura in cui il nostro *cloud* funziona in modo non dissimile dallo Stato cinese?

Come possiamo allora combattere questa enclosure? Forse che WikiLeaks in questo contesto rappresenta uno sviluppo positivo? Uno dei rapporti confidenziali rivelati di recente da WikiLeaks descrive la coppia russa Putin-Medvedev come Batman e Robin. Questa analogia può essere allargata: Julian Assange, l'organizzatore di WikiLeaks, non è forse un'ovvia controparte reale di Joker nel film di Christopher Nolan Il cavaliere oscuro? Ma cos'è Joker, con il suo desiderio di svelare la verità sotto la Maschera, convinto che questo distruggerà l'ordine sociale? È un liberatore o un terrorista? E, per spingere l'analogia ancora oltre, come dobbiamo giudicare la lotta tra WikiLeaks e l'impero americano? Pubblicare documenti governativi segreti dello Stato americano è un atto a favore della libertà di informazione, del diritto della gente di sapere, o è un atto terroristico che costituisce una minaccia a relazioni internazionali stabili? E se invece questa non fosse la vera lotta, e se la battaglia ideologica e politica cruciale si stesse combattendo all'interno dello stesso WikiLeaks, tra l'atto radicale di pubblicare documenti governativi

segreti e il modo in cui questo atto è stato re-iscritto nel campo ideologico-politico egemonico, tra gli altri dallo stesso WikiLeaks?

Questa re-iscrizione non riguarda in primo luogo la cosiddetta «collusione corporativa», cioè il patto che WikiLeaks ha siglato con cinque grandi compagnie di mass media garantendo loro il diritto esclusivo di pubblicare selettivamente i documenti. Ben più importante è l'atteggiamento cospirativo di WikiLeaks, che presenta se stesso come un gruppo segreto «buono» che ne attacca uno «cattivo» (il Dipartimento di Stato americano). Il nemico viene identificato in quei diplomatici americani che nascondono la verità, manipolano il pubblico e umiliano i loro alleati nel perseguimento spietato dei propri interessi. In questa prospettiva, allora, il «potere» viene identificato con i «cattivi» al comando, invece di vedere come esso permei l'intero corpo sociale e lo attraversi da capo a piedi, stabilendo come lavoriamo, consumiamo e pensiamo. Lo stesso WikiLeaks ha avuto un assaggio di questa dispersione del potere quando grandi compagnie come MasterCard, Visa, PayPal e Bank of America si sono unite allo Stato americano per sabotare WikiLeaks.

Il prezzo che si paga per assumere un tale atteggiamento cospirativo è che ci si finisce intrappolati dentro: non sorprende che ci siano già svariate teorie del complotto su chi stia in ultima istanza dietro WikiLeaks (la stessa CIA?).

L'atteggiamento cospirativo è completato dal suo apparente opposto: l'appropriazione liberale della saga di WikiLeaks, che lo vede come un altro capitolo della gloriosa storia della lotta per la «libera circolazione di informazioni» e per il «diritto a sapere» dei cittadini.

In questo modo WikiLeaks alla fine è ridotto semplicemente a esempio più radicale di «giornalismo investigativo», il beniamino dei libertari liberali. Da qui manca giusto un piccolo passo per arrivare all'ideologia di quei bestseller e blockbuster - da Tutti gli uomini del presidente a Il rapporto Pelican - in cui un paio di comuni cittadini scoprono uno scandalo che arriva fino al presidente e lo costringe a dimettersi. Ma anche se queste opere mostrano che la corruzione arriva fino al vertice, l'ideologia nondimeno sta nel loro ottimistico messaggio finale: che grande paese è il nostro, in cui un paio di oneste persone comuni come te e me possono far cadere il presidente, la persona più potente della terra!

La domanda è: WikiLeaks può essere visto in questo modo e quindi ridimensionato? La risposta è chiaramente no: fin dal principio c'era qualcosa nell'attività di WikiLeaks che andava ben oltre il tema liberale del libero flusso di informazioni. Non dobbiamo cercare questo eccesso a livello del contenuto. La sola cosa veramente

sorprendente nelle rivelazioni è che in esse non c'è nessuna sorpresa: non abbiamo forse scoperto esattamente quello che ci aspettavamo di scoprire? Tutto ciò che le rivelazioni sono riuscite a disturbare è la capacità di «mantenere le apparenze»: non possiamo più fingere di non sapere ciò che tutti sanno che sappiamo. Questo è il paradosso dello spazio pubblico: anche se tutti conoscono un fatto sgradevole, affermarlo pubblicamente cambia tutto. Se cerchiamo precursori di WikiLeaks dobbiamo ricordare che una delle prime misure adottate dal nuovo governo bolscevico nel 1918 fu di rendere pubblico l'intero corpus della diplomazia zarista: gli accordi segreti, le clausole segrete negli accordi pubblici ecc.

Anche in questo caso il bersaglio non era solo il contenuto, ma l'intero funzionamento degli apparati di potere statali. (Due decenni dopo, ovviamente, lo stesso Stalin si impegnò in un caso esemplare di questo tipo di diplomazia con le clausole segrete riguardanti la divisione dell'Europa dell'Est che integravano il patto pubblico Molotov-Ribbentrop del 1939).

Quello che WikiLeaks minaccia è la modalità formale di funzionamento del potere: la logica più intima dell'attività diplomatica viene in un certo modo delegittimata. Il vero bersaglio non erano solo i particolari meschini e gli individui che ne sono responsabili - cioè non solo le persone al potere -, ma il potere stesso e la sua struttura. Non dobbiamo dimenticare che il potere comprende non solo le sue istituzioni e regole, ma anche i modi legittimi («normali») di contestarlo (la stampa indipendente, le ONG ecc.); come ha detto in modo succinto Saroj Giri, gli attivisti di WikiLeaks «hanno contestato il potere contestando i canali normali per contestare il potere e rivelare la verità»⁴. Le rivelazioni di WikiLeaks non si rivolgono a noi come cittadini, come semplici individui insoddisfatti e ansiosi di conoscere i sudici segreti di ciò che avviene dietro le porte chiuse nei corridoi del potere; il loro obiettivo non era solo mettere in imbarazzo i detentori del potere.

Le rivelazioni ci invitano piuttosto a mobilitarci in una lunga lotta per un diverso funzionamento del potere che vada al di là dei limiti della democrazia rappresentativa.

C'è tuttavia un controargomento la cui forza non dobbiamo malsottovalutare (per citare George W. Bush)⁵: l'idea che esporre l'intera verità su ciò che succede dietro le porte chiuse ci libererà è in sé sbagliata. La verità libera, sì, ma non questa verità. Certo non possiamo fidarci della facciata dei documenti ufficiali pubblici; ma nemmeno i dettagli personali sporchi o i commenti offensivi che stanno dietro la facciata ufficiale contano come verità. L'apparenza, la facciata pubblica, non è mai una semplice ipocrisia la cui verità sta nei dettagli scandalosi che rimangono nascosti. Come ha osservato una

volta ÉL. Doctorow, le apparenze sono tutto ciò che abbiamo, e quindi dobbiamo trattarle con molta cura; succede assai spesso che, come conseguenza della distruzione dell'apparenza, si rovini anche ciò che le sta dietro. Oggi si dice spesso che la privacy sta scomparendo, che anche i segreti più intimi sono offerti allo sguardo pubblico, dalle inchieste dei media e dalla sorveglianza da parte dello Stato alle confessioni pubbliche. Ma la nostra realtà è proprio il contrario: ciò che sta in effetti scomparendo è lo spazio pubblico vero e proprio, con la sua dignità. Conosciamo tutti il commento meritatamente famoso di Hegel alla battuta di Napoleone «non ci sono eroi per un cameriere»: «non perché l'eroe non sia tale, ma perché l'altro è un cameriere, che ha a che fare con l'uomo non in quanto eroe, ma in quanto uomo che mangia, beve, e indossa abiti»⁶. In sintesi, lo sguardo del cameriere non è in grado di vedere la vera dimensione pubblica delle gesta dell'eroe. Non importa quali giochi meschini di interesse, vanità ecc. motivino privatamente un leader politico; essi non hanno importanza per quel che riguarda il significato storico delle sue azioni.

Dobbiamo allora opporci a WikiLeaks in nome della memorabile affermazione che apre Televisione di Jacques Lacan: «Dico sempre la verità: non tutta perché, tutta dirla, non ci si arriva. Dirla tutta è impossibile, materialmente: mancano le parole»⁷? Una tale conclusione sarebbe profondamente fuorviante. È cruciale non porre il dibattito in termini così astratti, nei termini della relazione tra ciò che viene detto e ciò che non viene detto, del bisogno di non dire tutto: ci sono momenti - momenti di crisi all'interno del discorso egemonico - in cui dobbiamo correre il rischio di provocare la disintegrazione delle apparenze. Un tale momento è stato superbamente descritto dal giovane Marx nel 1843, quando, in *Per la critica della filosofia del diritto di Hegel*, diagnosticò la decadenza dell'*ancien régime* tedesco negli anni Trenta e Quaranta come una ripetizione farsesca della tragica caduta dell'*ancien régime* francese: il regime era tragico «fino a quando esso credeva e doveva credere nella propria giustificazione». Ora tuttavia il regime «si immagina ancora di credere in sé stesso e pretende dal mondo la stessa immaginazione. Ma se credesse alla sua propria essenza, [...] cercherebbe la sua salvezza nell'ipocrisia e nel sofisma? L'*ancien régime* moderno non è più che il commediante di un ordine mondiale, i cui eroi reali sono morti»⁸. In una situazione del genere, svergognare chi sta al potere diventa un'arma efficace; o, come continua Marx: «Bisogna rendere ancor più oppressiva l'oppressione reale con l'aggiungervi la consapevolezza dell'oppressione, ancor più vergognosa la vergogna, dandole pubblicità»⁹.

E questa è esattamente la nostra situazione oggi: ci troviamo di fronte al cinismo spudorato dell'ordine globale esistente, i cui attori

immaginano solo di credere nelle loro idee di democrazia, diritti umani ecc., e, per mezzo di mosse come le rivelazioni di WikiLeaks, la vergogna (la nostra vergogna per il fatto di tollerare un tale potere su di noi) è resa ancor più vergognosa dandole pubblicità. Quando gli Stati Uniti intervengono in Iraq per introdurvi la democrazia secolare, ma il risultato è un aumento del fondamentalismo religioso e il rafforzamento dell'Iran, questo non è il tragico errore di qualcuno che agisce con sincerità, ma il caso di un cinico imbrogliatore che rimane intrappolato nel suo stesso gioco.

Il soggetto non interpellato

La riforma di Bologna dell'istruzione universitaria in corso nell'Unione Europea equivale a un attacco concertato a ciò che Kant chiamava «l'uso pubblico della ragione». L'idea di fondo di questa riforma - la spinta a subordinare l'istruzione universitaria ai bisogni della società, a renderla utile in relazione ai problemi concreti che dobbiamo affrontare - mira a produrre pareri competenti che devono risolvere i problemi posti dagli agenti sociali. Ciò che qui scompare è il vero compito del pensiero: non solo offrire soluzioni ai problemi posti dalla «società» (lo Stato e il capitale), ma riflettere sulla forma stessa che questi «problemi» assumono, riformularli, riconoscere un problema nel modo stesso in cui noi vediamo tali problemi. La riduzione del compito dell'istruzione universitaria alla produzione di un sapere competente e utile è la forma paradigmatica dell'«uso privato della ragione» nel capitalismo globale contemporaneo.

Una delle espressioni più radicali di questo trend è il recente piano del governo britannico di eliminare gradualmente i fondi per l'insegnamento universitario di materie umanistiche e scienze sociali, annunciato nell'ottobre del 2010, quando il ministro dell'Università David Willetts ha proposto che in futuro tutte le materie, a esclusione delle scienze e della matematica, siano finanziate interamente mediante le tasse universitarie. Questa è la reazione di Martin McQuillan: «non ci sono soluzioni alternative, non ci sono accordi possibili, non è questione di stringere la cinghia davanti a una crisi temporanea; questa è l'opzione nucleare, una distruzione totale e irreversibile. [...] Questa è una guerra tra culture in cui il pensiero critico è minacciato di estinzione». Il disinvestimento da parte del governo significa che l'istruzione universitaria nelle materie umanistiche e nelle scienze sociali diventerà un affare di mercato tra università e individui privati che decidono di studiare tali materie interamente a proprie spese. Questa, tra parentesi, è la realtà della «libertà di scelta» nelle nostre società, che bene illustra la feroce osservazione di Marx nel Manifesto del partito comunista secondo cui la libertà borghese è libertà di commerciare, di comprare e vendere. Sally Hunt, segretario generale dello *University and College Union* (sindacato universitario e dei college), ha richiamato l'attenzione sul vero scopo di questa riforma: «l'intero panorama dell'educazione

universitaria in questo paese cambierebbe. Ciò che un'università è e ciò che costituisce il suo compito sarebbero completamente diversi». Passiamo di nuovo dalla ragione pubblica a quella privata. Ecco perché quei personaggi di sinistra che affermano che oggi lo studio di temi «puramente» filosofici (come l'idea di comunismo) si dimostra sempre più inutile e che dovremmo voltare pagina e passare ad azioni politiche concrete, non comprendono ciò che invece è stato ben capito da chi sta al potere. Le riforme proposte non sono forse una prova lampante che chi sta al potere è ben conscio del potenziale rivoluzionario di ragionamenti teorici apparentemente «inutili»?

È cruciale collegare la spinta in corso verso una *Gleichschaltung*¹⁰ dell'istruzione universitaria - non solo nella forma della privatizzazione diretta o dei legami con il mondo degli affari, ma anche nel senso più generale spiegato più sopra - con il processo di enclosure del patrimonio comune dei prodotti intellettuali, della privatizzazione del *general intellect*. Questo processo ha messo in moto una trasformazione globale della modalità egemonica di interpellanza ideologica. Se nel Medioevo l'Apparato Ideologico di Stato (AIS) chiave era la Chiesa, la modernità capitalista ha imposto la doppia egemonia dell'ideologia giuridica e dell'istruzione pubblica: i soggetti venivano interpellati come cittadini liberi e patrioti, soggetti dell'ordine giuridico, mentre gli individui venivano formati a essere soggetti giuridici mediante l'istruzione universale obbligatoria. Veniva dunque mantenuto un divario tra il borghese e il cittadino, tra l'individuo egoista-utilitario preoccupato dei suoi interessi privati e il citoyen dedito all'ambito universale dello Stato; e nella misura in cui, nella percezione ideologica spontanea, l'ideologia è limitata alla sfera universale della cittadinanza, mentre la sfera privata degli interessi egoisti è considerata «preideologica», il divario stesso tra ideologia e non ideologia viene così trasposto in ideologia. Ciò che accade nell'ultimo stadio del capitalismo «postmoderno» postsessantottino è che l'economia stessa (la logica del mercato e della concorrenza) progressivamente si impone quale ideologia egemonica¹¹:

- Nell'istruzione stiamo assistendo al graduale smantellamento della classica scuola borghese AIS: il sistema scolastico è sempre meno un sistema obbligatorio elevato al di sopra del mercato e organizzato direttamente dallo Stato, latore di valori illuminati (liberté, égalité, fraternité); in nome della sacra formula «minori costi, maggiore efficienza», esso viene progressivamente infiltrato da forme diverse di PPP (partenariato pubblico-privato).

- Nell'organizzazione e legittimazione del potere, il sistema elettorale è sempre più concepito sul modello della concorrenza di

mercato: le elezioni sono come uno scambio commerciale in cui gli elettori «comprano» il prodotto che si offre di compiere nel modo più efficiente il lavoro di mantenere l'ordine sociale, di combattere il crimine, e così via. In linea con la stessa formula di «minori costi, maggiore efficienza», perfino alcune funzioni che dovrebbero essere appannaggio esclusivo del potere statale (come gestire le carceri) possono essere privatizzate; l'esercito non è più basato sulla coscrizione obbligatoria, ma è composto da mercenari assoldati ecc. Perfino la burocrazia statale non è più vista come la classe universale hegeliana, come risulta evidente nel caso dell'Italia di Berlusconi. Ciò che rende Berlusconi così interessante come fenomeno politico è il fatto che lui, l'uomo politico più potente del paese, si comporti in modo sempre più spudorato: non solo ignora o neutralizza politicamente le inchieste giudiziarie sulle sue attività criminose per favorire i suoi interessi affaristici privati, ma mina sistematicamente anche la dignità fondamentale di un capo di Stato. La dignità della politica classica è fondata sulla sua elevazione al di sopra del gioco degli interessi particolari della società civile: la politica è «alienata» dalla società civile, si presenta come la sfera ideale del cittadino in contrasto con il conflitto degli interessi particolari che caratterizza il borghese.

Berlusconi ha di fatto abolito questa alienazione: nell'Italia di oggi il potere statale è esercitato direttamente dal vile borghese, che apertamente e senza remore sfrutta il potere statale come mezzo per proteggere i suoi interessi economici. Con il voto di fiducia del 14 dicembre 2010 l'oscenità parlamentare ha raggiunto una nuova vetta: Berlusconi ha apertamente comprato (con denaro e altri favori) i voti di cui aveva bisogno da deputati dell'opposizione; il loro prezzo veniva discusso in pubblico.

- Perfino il processo di intrecciare relazioni sentimentali è sempre più organizzato sulla linea di una relazione di mercato. Alain Badiou ha stabilito un rapporto tra l'odierna ricerca di un partner sessuale (o coniugale) attraverso apposite agenzie di incontri e l'antica prassi dei matrimoni combinati: in entrambi i casi il rischio di «innamorarsi» è sospeso, non c'è alcuna vera e propria «caduta»¹² contingente, il rischio del reale chiamato «incontro amoroso» è minimizzato da accordi precedenti che tengono conto di tutti gli interessi materiali e psicologici delle parti interessate¹³. Robert Epstein spinge quest'idea fino alla sua logica conclusione e ne dà il complemento mancante: una volta che scegliamo il partner adatto, come possiamo sistemare le cose per fare in modo che ci amiamo davvero?¹⁴ Basandosi sullo studio dei matrimoni combinati Epstein ha sviluppato «procedure di affection-building»: possiamo «costruire l'amore in modo intenzionale e scegliere con chi farlo». Questa procedura si basa su

un'automercificazione: attraverso incontri su Internet o agenzie matrimoniali ogni potenziale partner si presenta come una merce, elencando le sue qualità e fornendo fotografie. Eva Illouz spiega in modo perspicace la consueta delusione quando i partner conosciutisi su Internet decidono di incontrarsi dal vivo: la ragione non è che idealizziamo noi stessi nelle nostre autorappresentazioni, ma che questa autorappresentazione è di necessità limitata all'enumerazione di caratteristiche astratte (età, hobby ecc.); ciò che qui manca è quello che Freud chiamava *der einzige Zug*, il «tratto unario», quel *je ne sais quoi* che immediatamente fa in modo che l'altro mi piaccia o meno¹⁵. L'amore è una scelta vissuta per definizione come una necessità: innamorarsi è un qualcosa che deve essere libero, non ci può essere ordinato di innamorarci; e tuttavia non siamo mai nella posizione di compiere questa libera scelta. Se dobbiamo decidere di chi innamorarci, confrontando le qualità dei rispettivi candidati, per definizione questo non è amore. L'amore è invece quando, a un certo punto, siamo sopraffatti dal sentimento che già siamo innamorati, e che non possiamo fare altrimenti; è come se il destino ci avesse già da sempre preparato per questo incontro. È per questo che le agenzie matrimoniali sono lo strumento anti-amore per eccellenza: la loro scommessa è quella di poter organizzare l'amore come una vera libera scelta; dopo aver esaminato la lista dei candidati selezionati, scelgo il più adatto.

È alquanto logico che, dal momento che la sfera economica è considerata la sfera della non ideologia, questo brave new world della mercificazione globale si consideri post-ideologico. Gli AIS sono ovviamente sempre operativi, oggi più che mai; tuttavia, come abbiamo già visto, nella misura in cui, nella sua autopercezione, e contrariamente agli individui preideologici, l'ideologia si situa in soggetti, questa egemonia della sfera economica non può che apparire come assenza di ideologia. Questo non significa che l'ideologia semplicemente rifletta in modo diretto l'economia come accade con la sovrastruttura e la base; piuttosto, rimaniamo interamente all'interno della sfera degli AIS, in cui l'economia ora funge da modello ideologico. Siamo dunque pienamente giustificati nell'affermare che l'economia opera qui come un AIS, in contrasto con la «vera» vita economica che non segue di certo l'idealizzato modello liberale del mercato.

È così che, come dice Jan Volcker, le nozioni ideologiche predominanti come libertà e democrazia (e, possiamo aggiungere, tolleranza) sono «nozioni di disorientamento»: esse offuscano la vera linea di separazione, mentre un'Idea vera separa, permettendoci così di tracciare chiaramente questa linea (tra la nostra posizione emancipativa e l'ideologia che vogliamo rifiutare). Per esempio, è

ovvio che vogliamo combattere il razzismo, il sessismo ecc., ma la caratterizzazione di questi fenomeni come fenomeni di «intolleranza» o «molestia» offusca la vera linea di separazione e confonde la lotta contro razzismo e sessismo con la nozione narcisistico-soggettivista dello spazio privato che non deve essere invaso dal Prossimo. Ciò che «tolleranza» qui significa veramente è il suo esatto contrario: intolleranza nei confronti dell'altro nel senso radicale freudo-lacanian del Prossimo-Cosa⁶.

Il 17 ottobre 2010 il cancelliere tedesco Angela Merkel ha dichiarato a un meeting di giovani membri del suo partito conservatore, l'Unione Cristiano-Democratica: «Questo approccio multiculturale, che afferma che semplicemente viviamo fianco a fianco e felicemente gli uni con gli altri, ha fallito. Ha fallito completamente». Il meno che si possa dire è che Merkel è coerente, dal momento che le sue parole fanno eco al dibattito sulla *Leitkultur* (cultura dominante) di un paio di anni prima, quando i conservatori insistevano che ogni Stato si fonda su uno spazio culturale dominante, che i membri di altre culture che vivono nello stesso spazio devono rispettare. Invece di fare le anime belle e lamentare l'emergere di un nuovo razzismo europeo preannunciato da affermazioni di questo tipo, dobbiamo guardare a noi stessi con occhio critico e chiederci fino a che punto il nostro multiculturalismo astratto abbia contribuito a questo triste stato di cose. Se non tutte le parti condividono o rispettano la stessa condotta civile, allora il multiculturalismo si trasforma in una forma di ignoranza o di odio reciproco giuridicamente regolata. Il conflitto sul multiculturalismo è già un conflitto sulla *Leitkultur*: non un conflitto tra culture, ma un conflitto tra diverse visioni su come culture diverse possano e debbano coesistere, sulle regole e prassi che queste culture dovranno condividere. Dobbiamo quindi evitare di farci prendere nel gioco liberale di determinare quanta tolleranza dobbiamo mostrare verso l'Altro: dobbiamo tollerarli se picchiano le loro donne? Se combinano matrimoni per i loro figli? Se maltrattano i gay che ci sono tra loro ecc.? A questo livello certo non possiamo mai essere sufficientemente tolleranti, oppure siamo già sempre troppo tolleranti e trascuriamo i diritti delle donne ecc. Il solo modo di uscire da questa impasse è proporre e lottare per un progetto universale positivo condiviso da tutti i partecipanti¹⁷. Ecco perché uno dei compiti cruciali di chi oggi lotta per l'emancipazione è andare oltre il semplice rispetto per gli altri e in direzione di una positiva *Leitkultur* emancipativa che sola può sostenere un'autentica coabitazione e mescolanza di culture diverse¹⁸.

Dobbiamo quindi mobilitarci per una lotta comunista in tutti quei punti in cui i conflitti sociali non possono essere risolti perché sono «falsi» conflitti, conflitti le cui coordinate sono determinate da mistificazione ideologica. Il comunismo come movimento deve intervenire in queste impasse e il suo primo gesto deve essere quello di ridefinire il problema, di rigettare il modo in cui viene presentato e visto nello spazio pubblico ideologico. Per esempio quando ci viene detto che il conflitto tra Israele e i palestinesi è una lotta tra la democrazia secolarizzata occidentale e il fondamentalismo musulmano: ovviamente, se il problema è formulato in questi termini, non può essere risolto e finiamo in un vicolo cieco. La mossa comunista qui consiste nel rifiutare proprio questi termini e nel definire una reale Terza Via.

Che tipo di cambiamento nel funzionamento dell'ideologia comporta questa autocancellazione dell'ideologia? Prendiamo come punto di partenza il nome foucaultiano che più o meno corrisponde agli AIS di Althusser, quello di dispositivo⁰. Giorgio Agamben ha mostrato il legame che sussiste tra il dispositivo di Foucault e il concetto di «positività» che troviamo nel giovane Hegel, inteso come l'ordine sociale sostanziale imposto al soggetto e vissuto da questo come fato esterno invece che come una parte organica di sé. In quanto tale, il dispositivo è la matrice della governabilità: è «ciò in cui e attraverso cui si realizza una pura attività di governo senza alcun fondamento nell'essere. Per questo i dispositivi devono sempre implicare un processo di soggettivazione, devono, cioè, produrre il loro soggetto»¹⁹. Il presupposto ontologico di questa nozione di dispositivo è «una generale e massiccia partizione dell'esistente in due grandi gruppi o classi: da una parte gli esseri viventi (o le sostanze) e dall'altra i dispositivi in cui essi vengono incessantemente catturati»²⁰. C'è una serie di eco complesse tra questa nozione di dispositivo, i concetti althusseriani di AIS e di interpellanza ideologica, e il concetto lacaniano di «grande Altro». Foucault, Althusser e Lacan insistono tutti sulla cruciale ambiguità del termine «soggetto» (che significa sia un agente libero che la soggezione al potere): il soggetto in quanto agente libero emerge attraverso la sua soggezione al dispositivo/AIS/«grande Altro». Come mostra Agamben, «desoggettivazione» («alienazione») e soggettivazione sono quindi due facce della stessa medaglia: è proprio la desoggettivazione di un essere vivente, la sua subordinazione a un dispositivo, che lo soggettivizza. Quando Althusser sostiene che l'ideologia interpella gli individui in soggetti, per «individui» intende quegli esseri viventi su cui un dispositivo AIS agisce e a cui impone un sistema di micropratiche, mentre il «soggetto» non è una categoria dell'essere vivente, della sost

anza, ma il risultato del fatto che questi esseri viventi sono presi in un dispositivo/AIS (o in un ordine simbolico). (In termini deleuziani, l'essere vivente è una sostanza, mentre il soggetto è un evento). Dove Althusser si rivela insufficiente è nella sua deludente e malposta insistenza sulla «materialità» degli AIS; al contrario, la forma primordiale di dispositivo, il «grande Altro» dell'istituzione simbolica, è precisamente immateriale, un ordine virtuale, e in quanto tale è il correlativo del soggetto in quanto distinto dall'individuo come essere vivente. Né il soggetto né il dispositivo del grande Altro sono categorie dell'essere sostanziale.

Possiamo tradurre perfettamente queste coordinate nella matrice lacaniana del discorso dell'Università: l'homo sacer, il soggetto ridotto alla nuda vita, è, nei termini della teoria lacaniana dei quattro discorsi, l'objet a, l'«altro» del discorso dell'Università su cui lavora il dispositivo della conoscenza. Non possiamo allora dire che Agamben inverte Lacan, che per lui è il discorso dell'Università che costituisce la verità del discorso del Maestro? Il «prodotto» del discorso dell'Università è il soggetto; il dispositivo (il sistema di conoscenza) lavora sulla nuda vita dell'individuo, dalla quale genera i soggetti.

Oggi tuttavia stiamo assistendo a un cambiamento radicale nel funzionamento di questo meccanismo; Agamben definisce la nostra postpolitica/biopolitica società contemporanea come una società in cui dispositivi multipli desoggettivizzano gli individui senza produrre una nuova soggettività, senza soggettivizzarli:

Di qui l'eclisse della politica, che presupponeva dei soggetti e delle identità reali (il movimento operaio, la borghesia ecc.), e il trionfo dell'oikonomia, cioè di una pura attività di governo che non mira ad altro che alla propria riproduzione. Destra e sinistra, che si alternano oggi nella gestione del potere, hanno per questo ben poco a che fare col contesto politico da cui i termini provengono e nominano semplicemente i due poli - quello che punta senza scrupoli sulla desoggettivazione e quello che vorrebbe invece ricoprirla con la maschera ipocrita del buon cittadino democratico - di una stessa macchina governamentale²¹.

«Biopolitica» designa questa costellazione in cui i dispositivi non generano più soggetti («interpellano individui in soggetti»), ma si limitano ad amministrare e regolare la nuda vita degli individui; nella biopolitica siamo tutti potenzialmente homini sacri. Il risultato di questa riduzione rivela tuttavia una svolta inaspettata. Agamben richiama l'attenzione sul fatto che l'inoffensivo cittadino desoggettivato delle democrazie postindustriali - che non si oppone in alcun modo ai dispositivi egemonici, ma piuttosto esegue

premurosamente tutti i loro ordini ed è dunque controllato da questi fin nei minimi dettagli della sua vita - è «considerato - forse proprio per questo - dal potere come un terrorista virtuale»: «Agli occhi dell'autorità - e forse essa ha ragione -, nulla assomiglia al terrorista come l'uomo ordinario»²². Più la persona ordinaria è controllata da videocamere, da scanner digitali, dalla raccolta di dati, più diventa un x imperscrutabile e ingovernabile che si sottrae ai dispositivi anche quando sembra obbedire loro docilmente. Il punto non è che questa persona costituisca una minaccia alla macchina di governo resistendole attivamente; è invece proprio la sua passività a sospendere l'efficienza performativa dei dispositivi e a far «girare a vuoto» la macchina, trasformandola in un'autoparodia che non serve a nulla.

Questa totale naturalizzazione (o autocancellazione) dell'ideologia ci costringe a una triste ma inevitabile conclusione riguardo alla dinamica sociale globale contemporanea: oggi è il capitalismo che è propriamente rivoluzionario. Dalla tecnologia all'ideologia, esso ha cambiato l'intero nostro panorama negli ultimi decenni, mentre sia i conservatori che i socialdemocratici per la maggior parte non hanno fatto che reagire a questi cambiamenti, tentando disperatamente di aggrapparsi a vecchie conquiste. In una tale costellazione l'idea stessa di una trasformazione sociale radicale può sembrarci un sogno impossibile. Il termine «impossibile», tuttavia, deve farci fermare a riflettere. Oggi il possibile e l'impossibile sono distribuiti in modo strano, ed esplodono entrambi simultaneamente in un eccesso. Da una parte, nel campo delle libertà personali e della tecnologia scientifica, l'impossibile sta diventando sempre più possibile (o almeno così ci dicono): «niente è impossibile», possiamo godere del sesso in tutte le sue versioni perverse; possiamo scaricare da Internet interi archivi di musica, film e serie televisive; viaggiare nello spazio è a disposizione di tutti (quelli che hanno i soldi.); possiamo migliorare le nostre capacità fisiche e psichiche mediante interventi sul genoma, fino al sogno tecno-gnostico di raggiungere l'immortalità trasformando la nostra identità in un software trasferibile da un hardware all'altro.

Dall'altra parte, specialmente nel campo dei rapporti socioeconomici, il nostro tempo pensa di aver raggiunto l'età della maturità in cui, con il crollo degli Stati comunisti, l'umanità ha abbandonato i vecchi sogni utopici millenaristici e ha accettato i limiti della realtà (leggi: della realtà socioeconomica capitalista) con tutte le relative impossibilità: Non potete impegnarvi in azioni politiche collettive (che necessariamente sfociano nel terrore totalitario), o aggrapparvi al vecchio Stato sociale (vi rende non competitivi e conduce alla crisi economica), o isolarvi dal mercato globale, e così via. (Nella sua versione ideologica anche l'ecologia aggiunge la sua

lista di impossibilità, nei termini dei cosiddetti valori soglia - non più di due gradi Celsius di riscaldamento globale ecc. - basati su «pareri esperti»)23 Questa è la vita nell'era postpolitica dell'economia naturalizzata: le decisioni politiche sono di norma presentate come questioni di pura necessità economica; quando vengo imposte misure di austerità ci sentiamo ripetere che questo è semplicemente ciò che deve essere fatto.

Qui è cruciale distinguere chiaramente tra due impossibilità: il reale-impossibile di un antagonismo sociale e l'impossibilità su cui si focalizza il campo ideologico dominante. L'impossibilità è qui raddoppiata, serve da maschera di se stessa; cioè, la funzione ideologica della seconda impossibilità è quella di offuscare il reale della prima. Oggi l'ideologia dominante tenta di farci accettare l'«impossibilità» di un cambiamento radicale, dell'abolizione del capitalismo, di una democrazia non limitata ai giochi parlamentari ecc., per rendere invisibile l'impossibile/reale dell'antagonismo che attraversa le società capitaliste. Questo reale è impossibile nel senso che è l'impossibile dell'ordine sociale esistente, e cioè il suo antagonismo costitutivo; il che, tuttavia, non implica in alcun modo che non si possa affrontare questo reale/impossibile e non lo si possa trasformare radicalmente in un atto «folle» che cambi le fondamentali coordinate «trascendentali» del campo sociale. Ecco perché, come dice Zupancic, la formula lacaniana del superamento di un'impossibilità ideologica non è «tutto è possibile», ma «l'impossibile accade». Il reale/impossibile lacaniano non è una limitazione aprioristica di cui bisogna tener conto «realisticamente», ma il campo di un atto che è più di un intervento nel dominio del possibile: un tale atto cambia le coordinate stesse di ciò che è possibile e quindi crea retroattivamente le proprie condizioni di possibilità. Ecco perché il comunismo riguarda anche il Reale: agire da comunisti significa intervenire nel reale dell'antagonismo fondamentale che fonda il capitalismo globale odierno.

La terra, una madre pallida

L'estremo reale/impossibile che pone un limite all'espansione sociale non è un antagonismo sociale, ma la natura stessa; e tuttavia, come funziona questo limite? I grandi disastri ecologici del 2010, forieri di cose a venire ben più «interessanti», sembrano includere tutti e quattro gli elementi che, secondo la cosmologia antica, costituiscono il nostro universo: aria (le nubi di cenere vulcanica dall'Islanda che hanno immobilizzato il traffico aereo sull'Europa), terra (gli smottamenti di fango in Cina), fuoco (che ha reso Mosca quasi invivibile), acqua (inquinata dal petrolio nel golfo del Messico, le inondazioni che hanno costretto milioni all'evacuazione in Pakistan). Ognuna di queste catastrofi ci insegna una lezione importante (che, con tutta probabilità, verrà ignorata).

Tuttavia, la caratteristica inaspettata, che non può non aver colpito chi ha seguito la copertura dei media durante la crisi della fuoriuscita di petrolio dalla Deepwater Horizon, è la strana mescolanza di trauma e ridicolo. Pensiamo al sogno freudiano dell'iniezione di Irma, che comincia con una conversazione tra Freud e la paziente Irma sul fallimento della cura dovuto a una siringa infetta; nel corso della conversazione Freud si avvicina al volto di lei, guarda all'interno della sua bocca e si trova di fronte all'orribile spettacolo della carne rossastra al suo interno. A questo punto di orrore insopportabile, la tonalità del sogno cambia, l'orrore all'improvviso si trasforma in commedia: appaiono tre dottori, amici di Freud, che, in un ridicolo gergo pseudoprofessionale, enumerano molteplici (e mutuamente escludentisi) ragioni del perché l'infezione causata a Irma dalla siringa infetta non è colpa di nessuno (non c'è stata alcuna iniezione, l'iniezione era sterile.). C'è quindi prima un incontro traumatico (la vista della carne viva nella gola di Irma), seguito da un'improvvisa trasformazione in commedia, che permette al sognatore di evitare l'incontro con il vero trauma. Questo stesso spostamento dal sublime al ridicolo non ha forse avuto luogo anche nel caso del versamento di petrolio in Louisiana? Prima abbiamo visto l'incubo dell'evento traumatico sott'acqua: per settimane abbiamo tenuto gli occhi fissi sul buco sul fondo del mare che versava petrolio, come una latrina impazzita che senza posa rigurgita merda in superficie. A questa scena traumatica è seguito il gioco ridicolo di manager ed esperti che si

passavano l'un l'altro la patata bollente della responsabilità. L'11 maggio 2010 dirigenti delle tre compagnie coinvolte nel disastro (BP, *Transocean* e Halliburton), testimoniando davanti al Senato americano, hanno inscenato un ridicolo gioco di accuse e controaccuse degno di un dipinto di Magritte: BP affermò che non era responsabile, dato che l'impianto esploso era di proprietà di *Transocean*, un suo subappaltatore; *Transocean* affermò che la colpa era del lavoro compiuto dal suo subappaltatore, Halliburton, che aveva fatto la cementificazione; e infine Halliburton affermò che aveva semplicemente eseguito il progetto proposto da BP.

Ciò che rende questa scena ridicola non è solo l'indegno gioco dello scaricare la colpa, ma, ancor di più, l'idea di far pagare interamente ai colpevoli (cioè alle grandi compagnie) i danni che hanno causato.

Sfortunatamente la condanna delle tre compagnie da parte del presidente Obama è stata a suo modo altrettanto ridicola. L'8 giugno 2010, in uno sfogo (giustificato) contro BP, Obama ha detto a proposito della marea nera: «è un problema di BP». La stampa, in modo prevedibile, ha reagito affermando «No, ora è un problema di Obama!» Entrambi avevano chiaramente torto: mentre Obama seguiva la logica legalista dell'indennizzo, totalmente inappropriata alla scala della catastrofe, la stampa si concentrava solo su come il disastro avrebbe nuociuto alla posizione di Obama, mettendone magari fatalmente a rischio le chance di rielezione. È vero che catastrofi come la marea nera in Louisiana ci mettono di fronte all'estrema impotenza del potere statale (e della persona che lo personifica): benché tutti sappiamo che il presidente degli Stati Uniti è in definitiva impotente, in certo modo non accettiamo veramente questo fatto; il nostro rapporto con la figura del presidente è chiaramente un rapporto di transfert, ed è per questo che l'effetto dell'aperto disvelamento della sua impotenza è sempre imbarazzante, anche se già lo sapevamo. Tuttavia, l'affermazione che il disastro era diventato un problema di Obama non coglie un fatto cruciale: il disastro è indicativo di un problema ben maggiore, un problema che ci riguarda tutti, come un qualcosa che potenzialmente manda in frantumi le basi stesse del nostro modo di vita. È un problema che ci riguarda tutti, e nessuno lo risolverà per noi, dal momento che riguarda i nostri fondamenti comuni, la sostanza naturale della nostra vita. Ciò che qui è ridicolmente ingenuo è l'idea che una compagnia privata, indipendentemente dalla sua ricchezza, possa essere in grado di pagare l'intero costo del danno causato da una grave catastrofe ecologica; sarebbe come chiedere a i nazisti di ripagare l'intero costo dell'Olocausto.

La ricerca del colpevole che dovrebbe essere considerato legalmente responsabile del danno fa parte del nostro modo di pensare

legalista: è possibile (e viene fatto) intentare causa alle catene di fast food come se fossero responsabili dell'obesità dei loro clienti, e ci sono in giro idee sui risarcimenti per la schiavitù, che sostengono che l'indennizzo avrebbe dovuto essere pagato già da molto tempo. Questa *reductio ad absurdum* mostra chiaramente cosa non funziona in questa logica: non è troppo radicale, piuttosto insufficientemente radicale. Il vero cambiamento non consiste nel raccogliere indennizzi dai responsabili, ma nel cambiare la situazione in modo tale che questi non siano più nella posizione di causare danni (o di essere spinti ad atti che causano danni). Questo è mancato alla reazione di Obama: la volontà di agire al di là dell'angusto approccio legalistico del punire il colpevole. Di fronte a una catastrofe delle dimensioni di quella della marea nera nel golfo del Messico il governo dovrebbe proclamare uno stato di emergenza e prendere le redini, mobilitando tutte le sue risorse, incluso l'esercito; allo stesso tempo, lo Stato si sarebbe dovuto preparare al peggio, all'eventualità che tutta l'area diventi inabitabile.

Ciò che rende assurdo il fatto di fissarsi su BP è che lo stesso incidente sarebbe benissimo potuto accadere a un'altra compagnia. Il vero colpevole non è BP (anche se, per evitare qualsiasi malinteso, deve essere severamente punita), ma la richiesta che ci spinge alla produzione di petrolio a prescindere da considerazioni ecologiche.

Dobbiamo allora cominciare a porci delle domande fondamentali riguardo il nostro stile di vita, dobbiamo mobilitare l'uso pubblico della ragione. La lezione di queste catastrofi ecologiche è che né il mercato né lo Stato faranno il lavoro per noi. Se i meccanismi del mercato possono riuscire fino a un certo punto a contenere i danni ecologici, gravi catastrofi ecologiche su larga scala sono semplicemente al di fuori della loro portata; ogni discorso statistico pseudoscientifico sui «rischi sostenibili» è ridicolo in questo caso. Perché?

Per molti di noi la paura di volare presenta un'immagine molto concreta: siamo ossessionati dal pensiero di quante parti ha bisogno una macchina così immensamente complessa come un moderno aereo per funzionare regolarmente, cioè per restare in aria; se una piccola leva si rompe da qualche parte, l'aereo precipita. Se cominciamo a pensare a quante cose possono andare storte, non possiamo che essere presi da un panico totale e travolgente. L'Europa non ha vissuto qualcosa del genere nella primavera del 2010? Il fatto che una nube proveniente da una piccola eruzione vulcanica in Islanda - un piccolo disturbo nel complesso meccanismo della terra - potesse paralizzare il traffico aereo su un intero continente ci ricorda che, con tutta la sua incredibile azione di trasformazione della natura, l'umanità non è che

una delle tante specie viventi sul pianeta. Il catastrofico impatto socioeconomico di un'eruzione così piccola è dovuto al nostro sviluppo tecnologico (il trasporto aereo): un secolo fa un evento di questo tipo sarebbe passato inosservato. Il nostro sviluppo tecnologico ci rende più indipendenti dalla natura, eppure, allo stesso tempo, a un livello diverso, ci rende più dipendenti dai capricci della natura. Qualche decennio fa, quando Neil Armstrong camminò sulla superficie lunare, le sue celebri prime parole furono: «è un piccolo passo per un uomo, ma un enorme balzo per l'umanità». Ora, a proposito dell'eruzione vulcanica in Islanda e delle sue conseguenze, possiamo dire: «è un piccolo passo indietro per la natura, ma un enorme balzo indietro per l'umanità».

Qui sta la prima lezione dell'eruzione in Islanda: la nostra stessa sopravvivenza dipende da una serie di parametri naturali stabili che noi automaticamente diamo per scontati (temperatura, composizione dell'aria, sufficiente approvvigionamento di acqua ed energia ecc.): possiamo «fare quello che ci pare» solo nella misura in cui rimaniamo sufficientemente marginali da non perturbare seriamente i parametri della vita sulla terra. Il limite della nostra libertà che diventa palpabile con i disastri ecologici è il risultato paradossale della crescita esponenziale della nostra libertà e del nostro potere: la nostra crescente capacità di trasformare la natura attorno a noi può destabilizzare le condizioni geologiche fondamentali della vita umana.

E tuttavia c'è qualcosa di falsamente rassicurante nella nostra prontezza ad assumerci la colpa delle minacce all'ambiente: amiamo essere colpevoli dal momento che, se la colpa è nostra, allora tutto dipende da noi, siamo noi che tiriamo le fila della catastrofe, e così in linea di principio possiamo anche salvarci semplicemente cambiando la nostra vita. Quello che ci è veramente difficile accettare (almeno per noi in Occidente) è di essere ridotti al ruolo puramente passivo di un osservatore impotente che può solo sedersi in un angolo e stare a guardare cosa gli riserva il fato. Per evitare questa situazione tendiamo a dedicarci ossessivamente a un'attività frenetica - riciclare la carta, comprare cibo organico, o cose di questo genere - tanto per essere sicuri che facciamo qualcosa, che diamo il nostro contributo, come un tifoso di calcio che sostiene la sua squadra di fronte alla televisione di casa, e grida e salta sulla sedia, nella convinzione superstiziosa che questo in qualche modo influenzerà il risultato. È vero che la forma tipica di negazione feticistica a proposito dell'ecologia è: «so bene (che siamo tutti minacciati), ma non ci credo veramente (e così non sono disposto a fare alcunché di importante come cambiare il mio stile di vita)». Ma c'è anche la forma opposta di negazione: «so bene che non posso veramente influenzare il processo che potrebbe condurre alla mia rovina (come un'eruzione vulcanica),

nondimeno per me è troppo traumatico accettarlo, e così non posso resistere all'impulso di fare qualcosa, anche se so che alla fine non ha alcun senso». Non compriamo forse cibo organico per la stessa ragione? Chi crede davvero che quelle mele «organiche» mezze marce e sovrapprezzo siano davvero più sane? Il punto è che, comprandole, non ci limitiamo a comprare e a consumare un prodotto, ma facciamo allo stesso tempo qualcosa che ha un senso, e dimostriamo la nostra attenzione e la nostra coscienza globale, siamo parte di un progetto collettivo ben più grande.

Kafka ha scritto: «Una volta accolto in noi, il male non chiede più che gli si creda»²⁴. È quello che succede nel capitalismo sviluppato, e in special modo oggi: il Male diventa la nostra prassi quotidiana, e così, invece di credere in esso, possiamo credere nel Bene, e compiere azioni filantropiche e simili.

Fa qui il suo ingresso una ben più raffinata difesa del capitalismo che, se ammette che lo sfruttamento capitalistico della natura è parte del problema, tenta però di risolverlo trasformando anche la responsabilità ecologica e sociale in una fonte di profitto: è questo l'approccio del «capitalismo naturale», una delle versioni estreme di quello che potremmo chiamare capitalismo etico postmoderno. L'idea di questo movimento (messo in moto da Paul Hawken)

Kafka ha scritto: «Una volta accolto in noi, il male non chiede più che gli si creda»²⁵ è nientemeno che una nuova rivoluzione nella produzione, paragonabile a quella della prima rivoluzione industriale, che ha generato un sensazionale sviluppo materiale ma a un costo immenso per la terra (impoverimento della ricchezza naturale, perdita del suolo agricolo, distruzione delle specie ecc.). Per contrastare questa tendenza distruttiva dobbiamo ora cambiare completamente il nostro approccio: finora abbiamo incluso nel prezzo delle merci solo ciò che abbiamo dovuto investire per produrle, ignorando i costi per la natura; il nostro benessere è stato dunque illusorio, dal momento che, sfruttando senza remore le risorse naturali, stavamo traendo il nostro profitto non da guadagni, ma principalmente da una ricchezza ereditata. La somma di questa ricchezza ereditata è il capitale naturale: la riserva di merci prodotte dalla natura nei miliardi di anni del suo sviluppo: merci come acqua, minerali, alberi, suolo e aria, come anche tutti i sistemi viventi (praterie, foreste, oceani ecc.). Tutti questi beni naturali non solo forniscono risorse non rinnovabili per la nostra produzione materiale, ma compiono anche servizi indispensabili alla nostra sopravvivenza (rigenerazione dell'atmosfera, fertilizzazione del suolo ecc.). Al nostro concetto comune di capitale come valore accumulato dobbiamo quindi aggiungere il valore economico della Natura come sistema, così come il valore delle risorse umane. Otteniamo così quattro forme di capitale: 1) capitale

finanziario (investimenti, strumenti monetari); 2) capitale prodotto (macchine e l'intera infrastruttura); 3) capitale naturale (risorse, sistemi viventi); 4) capitale umano (lavoro, intelligenza, cultura e organizzazione). Ammettendo la difficoltà di assegnare valore monetario a servizi (almeno per il momento) non sostituibili come la produzione di ossigeno delle piante verdi, gli autori si arrischiano nondimeno a fare una stima secondo cui la produzione mondiale di ossigeno vale 36 trilioni di dollari all'anno (cioè più o meno quanto il PIL mondiale) e il valore monetario di tutto il capitale umano è tre volte maggiore di quello dei capitali finanziario e prodotto messi insieme. L'idea del capitalismo naturale è cambiare radicalmente i nostri metodi contabili e trattare come capitale ciò che dovrebbe essere arricchito mediante la sua estesa riproduzione in tutte e quattro le forme di capitale, e non solo nelle prime due. Questo può essere fatto in quattro modi principali: 1) radicale produttività delle risorse (promuovere l'efficienza industriale che «da un lato rallenta l'esaurimento delle risorse, dall'altro diminuisce l'inquinamento e nel frattempo crea più lavoro»); 2) biomimetica (eliminare i rifiuti mediante una riprogettazione dei sistemi industriali su linee biologiche); 3) un'economia di servizio e di flusso (passare da una concezione della ricchezza in termini di beni e acquisti a una concezione del valore in termini di quali servizi si vuole e della soddisfazione dei bisogni umani); 4) investire nel capitale naturale (sviluppare mercati per attività che migliorino e ristabiliscano l'ambiente).

Se presa alla lettera potrebbe sembrare che una tale ridefinizione del capitale possa avere effetti benefici, ci sono però insormontabili problemi empirici che l'accompagnano: per divenire anche solo minimamente operativa, questa ridefinizione richiederebbe un controllo statale a livello mondiale e una regolamentazione incredibilmente complessi (per esempio nello stabilire i prezzi delle «merci naturali» e nell'imporli al mercato). Ma ancor più fondamentale è il fatto che il problema sta nella forma stessa della merce e dello scambio di mercato.

Il problema di base di questo concetto di capitalismo naturale è che ricorda la prima guida a sesso e matrimonio pubblicata recentemente in Arabia Saudita: anche se ha la forma di un manuale moderno, il suo contenuto è per la maggior parte fatto dei tradizionali consigli patriarcali (per esempio spiega al marito quando e come picchiare la moglie senza farle troppo male ecc.). Con Hawken succede l'opposto: un nuovo contenuto ecologico è ficcato dentro la vecchia forma capitalista, e così, invece di superare la mercificazione, la si estende ad absurdum finché tutto, dall'aria che respiriamo alle

nostre capacità umane, diventa una merce

Kafka ha scritto: «Una volta accolto in noi, il male non chiede più che gli si creda»²⁶. Mentre Hawken conserva la fondamentale matrice capitalista (ricerca del profitto mediante un'autoriproduzione ampliata) e propone di salvare questa (e noi) dall'autodistruzione quale risultato della sua eccessiva universalizzazione, il cuore del problema sta nella matrice stessa: indipendentemente da quanto espandiamo il concetto di capitale, la forma stessa del capitale presuppone un divario strutturale tra la realtà (il valore d'uso di prodotti e servizi) e il reale della circolazione finanziaria (la riproduzione che genera profitto), dove la prima è subordinata al secondo. In altre parole, fintanto che rimarremo nel capitalismo, anche se allarghiamo il concetto di capitale fino a includere l'intera realtà, questa realtà continuerà a funzionare come un indifferente e quindi sacrificabile sfondo il cui ruolo è di servire a fare profitti.

L'autoespansione del capitale pone anche chiari limiti al cosiddetto capitalismo etico. Nel giugno del 2010 Foxconn, una compagnia di proprietà taiwanese che assembla iPad, a Shenzhen (Cina) fu afflitta da una serie di suicidi tra gli operai, risultato di condizioni di lavoro stressanti (lunghe ore di lavoro, salari bassi, forte pressione). Dopo che l'undicesimo operaio si fu suicidato gettandosi da un piano alto, la compagnia introdusse una serie di misure

Kafka ha scritto: «Una volta accolto in noi, il male non chiede più che gli si creda»²⁷: costrinse gli operai a firmare contratti in cui promettevano di non suicidarsi, di fare rapporto su colleghi che apparivano depressi, di andare in istituti psichiatrici se la loro salute mentale si deteriorava ecc. Per aggiungere al danno la beffa, Foxconn cominciò a installare reti di sicurezza attorno agli edifici delle sue vaste fabbriche. Questo è capitalismo etico allo stato puro: prendersi cura perfino della salute mentale dei lavoratori invece di cambiare le condizioni di sfruttamento responsabili del loro crollo psichico. Il lato «etico» del capitalismo è quindi il risultato di un complesso processo di astrazione o obliterazione ideologica. Le compagnie che si occupano di materie prime estratte in condizioni sospette (che usano schiavi di fatto o lavoro minorile) praticano in effetti l'arte della «pulizia etica», la vera controparte affaristica della pulizia etnica: mediante ri-vendite, ecc., queste pratiche oscurano l'origine delle materie prime acquistate in luoghi in cui i materiali sono stati prodotti in condizioni inaccettabili nelle nostre società occidentali.

D'altra parte, l'eruzione vulcanica islandese è stato un utile memento del fatto che i nostri problemi ecologici non possono essere ridotti a *hybris*, al nostro perturbare l'ordine equilibrato di Madre Terra. La Natura è in sé caotica, incline a provocare i più terribili disastri, catastrofi senza senso e imprevedibili. Noi siamo esposti

impietosamente al capriccio crudele della natura, non c'è alcuna Madre Terra che veglia su di noi. Noi non disturbiamo l'equilibrio della natura, lo prolunghiamo solamente. Un ulteriore giro di vite è aggiunto dal fatto che, nel caso dei vulcani, il pericolo viene dall'interno della terra stessa, da sotto i nostri piedi, non dallo spazio. Non abbiamo nessun posto dove nasconderci. Più di due decenni fa un paparazzo beccò il senatore Ted Kennedy (ben noto per la sua opposizione alle trivellazioni petrolifere al largo della costa) nel bel mezzo di un rapporto sessuale su una barca al largo delle coste della Louisiana; durante un dibattito al Senato un paio di giorni dopo un senatore repubblicano commentò seccamente: «sembra che il senatore Kennedy abbia ora cambiato la sua posizione sulle trivellazioni al largo». Il vero problema è che una semplice «soluzione Kennedy» - la sola forma accettabile di trivellazione è quella che faccio io - non funziona. Un tale atteggiamento purista non offre una vera soluzione: non solo ogni attività industriale su larga scala comporta rischi imprevedibili, ma la natura stessa porta con sé i suoi propri rischi. Inoltre, a causa dell'inestricabile mescolanza di natura e industria umana, la produzione umana fa già parte della riproduzione naturale sulla terra, al punto che anche la sua improvvisa interruzione potrebbe produrre perturbamenti inaspettati. Questa sovrapposizione di vita sociale e naturale non era chiaramente percepibile nel modo in cui i media hanno trattato la marea nera del golfo del Messico? A volte l'evento veniva trattato come un incidente tecnico, a volte come un disastro naturale, a volte le notizie trattavano di economia (le perdite finanziarie per i pescatori e l'industria del turismo). Questa diversità sembra riflettere il fatto che le cause delle catastrofi ecologiche sono in sé un insieme di processi naturali e sociali: nonostante le inondazioni in Pakistan fossero un disastro naturale, le cause sociali si profilano sullo sfondo: la deforestazione della regione himalayana, lo scioglimento dei ghiacciai. Anche quando una catastrofe sembra essere un evento puramente naturale, il suo impatto è condizionato da processi sociali: un terremoto non è lo stesso evento in un deserto, in una caotica megalopoli del terzo mondo o in una società altamente sviluppata e organizzata. Nel caso della marea nera del golfo del Messico, si trattò di un incidente industriale che si trasformò in una catastrofe naturale.

Nel caso del vulcano islandese, una settimana dopo che i divieti di volo in Europa furono cancellati, c'erano cronache nei media sul fatto che, secondo un ennesimo «parere esperto», non c'era alcuna nube di cenere sull'Europa che presentasse un pericolo reale; tutto il trambusto era stato una reazione di panico. Il problema qui è a chi dobbiamo credere: per noi gente comune, anche se percepiamo l'effetto dei perturbamenti ecologici (qui siccità, là una tempesta insolitamente

violenta ecc.), le relazioni tra questi effetti e le loro cause come vengono stabilite dagli esperti non sono in alcun modo evidenti.

È tuttavia proprio questa non trasparenza e impenetrabilità riguardo le cause che alimenta la ricerca di un significato. Quando ci troviamo di fronte alla minaccia di una catastrofe che destabilizzerà il contesto stesso della nostra esistenza quotidiana, la nostra reazione spontanea è di cercare un significato nascosto: ci deve essere una ragione per cui questo sta succedendo, evidentemente abbiamo sbagliato qualcosa. Un significato qualsiasi è meglio di nessun significato: se c'è un significato nascosto, c'è una specie di dialogo con l'universo. Ecco perché è cruciale resistere alla tentazione del significato nascosto quando ci troviamo di fronte a catastrofi potenziali o reali, dall'Aids ai disastri ecologici, fino all'Olocausto. La prima reazione di Jerry Falwell e Pat Robertson agli attacchi dell'11 settembre fu di vedere in essi un segno che Dio aveva tolto la sua protezione agli Stati Uniti a causa della vita peccaminosa degli americani. Diedero la colpa al materialismo edonista, al liberalismo, alla sessualità rampante, e affermarono che l'America aveva avuto ciò che si meritava. Ma anche gli «ecologisti profondi» non fanno forse qualcosa di simile quando interpretano i nostri problemi ecologici come la vendetta di Madre Terra per il nostro sfruttamento implacabile delle sue risorse naturali?

La conseguenza di questa limitazione della nostra conoscenza non è affatto che dobbiamo finirla di esagerare la minaccia ecologica. Al contrario, dobbiamo porvi ancora più attenzione, dal momento che la situazione è altamente imprevedibile. Le recenti incertezze riguardo il riscaldamento globale non segnalano che le cose non sono poi così serie, ma che sono ancor più caotiche di quello che pensavamo, e che i fattori naturali e sociali sono inestricabilmente legati. Il dilemma sulla minaccia odierna delle catastrofi ecologiche è: o prendiamo la minaccia sul serio e decidiamo di agire, rischiando di apparire ridicoli se la catastrofe non ha luogo, o non facciamo nulla e, se ha luogo, perdiamo tutto. L'alternativa peggiore è quella di scegliere una via di mezzo, di prendere misure limitate: in questo caso, qualsiasi cosa succeda avremo fallito. Non c'è una via di mezzo con la catastrofe ecologica e, in una tale situazione, ogni discorso di anticipazione, precauzione e controllo dei rischi tende a perdere di significato, dal momento che abbiamo a che fare con ciò che, nei termini della teoria della conoscenza rumsfeldiana, dobbiamo chiamare «incognite ignote»

Kafka ha scritto: «Una volta accolto in noi, il male non chiede più che gli si creda»²⁸: non solo non sappiamo dove sta il punto di non ritorno, ma non sappiamo nemmeno esattamente cosa non sappiamo.

La doppia trappola che dobbiamo evitare è quindi, da una parte, di

tentare di «deideologizzare» la questione, riducendo la catastrofe ecologica a un problema risolvibile per mezzo di scienza e tecnologia, e, dall'altra, di tentare di «spiritualizzarla» nel senso della mitologia new age. Ciò che manca a entrambi questi approcci è una concreta analisi sociale delle radici economiche, politiche e ideologiche dei problemi ecologici. La scienza è necessaria, ma non può fare tutto: non può mostrarci come dobbiamo trasformare la nostra vita, perché una tale trasformazione deve basarsi su fondamentali idee sociopolitiche «normative» su quale tipo di vita vogliamo condurre.

Dobbiamo dunque scartare come insufficienti una serie di soluzioni che sembrano opporsi a vicenda: non basta trattare le minacce ecologiche come problemi puramente tecnici che devono essere risolti mediante nuove forme di produzione (nanotecnologie) e nuove fonti di energia, ma nemmeno bastano le varie forme di spiritualizzazione new age. Non basta esigere una riorganizzazione ecologica del capitalismo, ma nemmeno può funzionare un ritorno alla società organica premoderna e alla sua saggezza olistica. Ciò di cui abbiamo bisogno prima di tutto è di uno sguardo nuovo che percepisca l'unicità della nostra situazione.

Nonostante l'infinita adattabilità del capitalismo - che, nel caso di crisi ecologica acuta, può facilmente trasformare l'ecologia in un nuovo campo di investimento e concorrenza capitalisti - la natura stessa del rischio implicato esclude fundamentalmente una soluzione di mercato.

Perché? Il capitalismo funziona soltanto in condizioni sociali ben precise: implica fiducia nella «mano invisibile» del mercato che, come una specie di astuzia della ragione, garantisce che la concorrenza tra gli egoismi individuali si risolva nel bene comune. Tuttavia, ci troviamo oggi nel bel mezzo di un cambiamento radicale: quello che si profila all'orizzonte è l'inaudita possibilità che l'intervento umano possa perturbare in modo catastrofico il corso delle cose innescando un disastro ecologico, una fatale mutazione biologica, una calamità nucleare o di simile natura militare-sociale, e così via. Non possiamo più contare sulla portata limitata delle nostre azioni: non vale più la massima secondo cui, qualsiasi cosa noi facciamo, la storia andrà avanti malgrado tutto.

Ma non è solo la continuità della Storia a essere minacciata oggi: ciò a cui stiamo assistendo è qualcosa di simile alla fine della Natura stessa. L'impatto delle recenti inondazioni in Pakistan o degli incendi in Russia è stato ben più catastrofico di quello della marea nera nel golfo del Messico. È difficile per chi non vi è coinvolto immaginare come ci si sente quando una vasta distesa di terra densamente popolata sparisce sott'acqua, privando milioni di persone delle coordinate basilari del loro mondo vitale: della loro terra e dei loro

campi, ma anche dei monumenti culturali che erano la materia dei loro sogni.

Oppure immaginare come ci si sente quando, in una megalopoli come Mosca, non è più sicuro nemmeno uscire di casa e respirare un po' d'aria: è come se l'ambiente che generazioni successive hanno considerato il fondamento più ovvio della loro vita iniziasse a spaccarsi in due.

Simili catastrofi erano ovviamente note nei secoli passati, alcune perfino dalla preistoria dell'umanità. Oggi c'è di nuovo che, dal momento che viviamo in un'era «disincantata» e postreligiosa, a questi cataclismi non può più essere assegnato un senso come parte di un più ampio ciclo naturale o come espressione della collera divina. Sono vissuti in modo molto più diretto come intrusioni senza senso di una collera distruttiva che non ha una causa chiara: le inondazioni in Pakistan e gli incendi in Russia sono eventi naturali o il prodotto dell'industria umana? Le due dimensioni sono inestricabilmente intrecciate e ci privano della minima certezza che, nonostante tutte le nostre confusioni, la Natura continui nei suoi cicli eterni di vita e morte. Le inondazioni e gli incendi non vengono più vissuti come semplici catastrofi naturali, ma come presagi della fine della Natura, come un profondo sconvolgimento del ciclo naturale. Si confronti come, nel 1906, William James descriveva la sua reazione a un terremoto:

La mia emozione consisteva interamente di gioia e ammirazione. Gioia per la ricchezza che un'idea talmente astratta come «terremoto» può assumere quando si verifica concretamente e si traduce in realtà sensibile [...] e ammirazione per il modo in cui le fragili casette di legno riuscivano a rimanere in piedi nonostante tutto quel tremare. Non ho provato alcuna traccia di paura; era pura delizia e compiacimento

Kafka ha scritto: «Una volta accolto in noi, il male non chiede più che gli si creda»²⁹.

Quanto lontani siamo dalla catastrofe che sconvolga i fondamenti stessi del nostro mondo vitale!

Perciò la lezione principale che dobbiamo trarne è che l'umanità si deve preparare a vivere in modo più «plastico» e nomade: cambiamenti locali o globali nell'ambiente potrebbero imporre la necessità di trasformazioni sociali su una scala mai vista. Supponiamo che una gigantesca eruzione vulcanica renda inabitabile l'intera Islanda: dove si trasferirà la popolazione islandese? E a quali

condizioni? Si dovrebbe assegnare un pezzo di terra solo per gli islandesi o dovrebbero essere disseminati in giro per il mondo? E se la Siberia settentrionale diventasse più abitabile e adatta all'agricoltura, e le regioni subsahariane invece troppo aride per supportare una vasta popolazione? Come si dovrebbe organizzare lo spostamento delle popolazioni? Quando eventi del genere sono accaduti in passato, si sono verificati cambiamenti sociali in modo disordinato e spontaneo, accompagnati da violenza e distruzione; una tale eventualità sarebbe catastrofica nelle condizioni odierne, con armi di distruzione di massa a disposizione di tutte le nazioni. Una cosa è chiara: la sovranità nazionale dovrà essere radicalmente ridefinita e nuove forme di cooperazione globale dovranno essere inventate. E che dire degli immensi cambiamenti nell'economia e nel consumo che saranno necessari a causa di nuovi cicli meteorologici o della carenza di acqua e di fonti di energia? Mediante quali processi si deciderà di questi cambiamenti e di come metterli in opera?

L'animale prende la frusta

Queste domande inquietanti, che forse preferiremmo ignorare, indicano il bisogno di reinventare il comunismo. E tuttavia, come possiamo affrontare un tale compito in vista del grande fallimento del progetto comunista che è stato la caratteristica distintiva del Novecento? Dove e come le cose sono andate storte?

Individuare dove Marx si è sbagliato (o non è stato sufficientemente radicale), mentre allo stesso tempo ripetiamo il suo gesto critico, è di certo la sfida centrale che il postmarxismo odierno deve affrontare.

L'approccio comune qui è di identificare, al di sotto o al di là del capitalismo in senso strettamente economico, un processo più fondamentale i cui contorni sfuggirono a Marx (la «ragione strumentale» della scuola di Francoforte è un candidato) e che includa anche la visione marxiana di rivoluzione e comunismo. É a causa di questo più profondo processo, ci viene detto, che il consueto progetto della rivoluzione (abolizione della proprietà privata ecc.) non solo ha fallito nei suoi scopi emancipativi, ma ha anche dato origine a forme senza precedenti di terrore e dominio. La formula proposta da István Mészáros nel suo *Beyond Capital*³⁰ (che ha attirato l'attenzione addirittura di Hugo Chávez, che ha anche chiesto a Fidel Castro di leggere il libro) è di distinguere tra capitale e società capitaliste: il predicato «capitalista» designa società con proprietà privata dei mezzi di produzione e rapporti di mercato universalizzati in cui i lavoratori vendono la loro forza lavoro. Se, in questo senso, i paesi del socialismo di Stato non erano «capitalisti», nondimeno rimasero all'interno delle coordinate del «capitale» (come sostantivo), dal momento che obbedivano alla matrice di riproduzione ampliata, estrazione di un surplus dal lavoro e subordinazione dei lavoratori a un ente alienato che controlla e regola il processo di produzione. Per spiegare i paesi del socialismo di Stato Mészáros sottopone a un'analisi critica la distinzione marxiana tra base economica e sovrastruttura giuridica (statale): lungi dall'essere una mera sovrastruttura in definitiva dipendente dalla sua base, lo Stato fa direttamente parte della base, in quanto organizza il processo di produzione, distribuzione e scambio.

Quindi, per soppiantare efficacemente il capitale, ciò di cui abbiamo bisogno è l'opera graduale, lunga e faticosa di riorganizzare interamente il processo produttivo in modo tale che le forze di alienazione della regolamentazione tanto del mercato quanto dello Stato vengano sostituite da un'autentica pianificazione organizzata «dal basso», in un rapporto di trasparenza con i produttori. La formula chiave proposta da Mészáros è che lo scambio di prodotti venga rimpiazzato da un diretto scambio sociale di attività. Il problema (del quale Mészáros è certamente consapevole) è questo: come organizzare concretamente questo «scambio» diretto (mediazione e coordinamento sociali) di attività senza regredire a rapporti di servitù e dominio? Qui dobbiamo tenere a mente il pizzico di verità contenuto nell'affermazione altrimenti ridicolmente ideologica di Ayn Rand: la grande lezione del socialismo di Stato è stata in effetti che un'abolizione diretta della proprietà privata e dello scambio regolato dal mercato, in quanto manca di forme concrete di regolamentazione sociale del processo di produzione, necessariamente riporta in vita rapporti di servitù e dominio.

A partire dal suo grande saggio sugli Apparati Ideologici di Stato, Louis Althusser si concentrò sulla prassi materiale dell'ideologia, sullo Stato come «macchina» con le sue procedure autonome che non possono essere ridotte al ruolo di rappresentare le lotte all'interno della società civile. Hegel era ben più cosciente di questo peso sostanziale dello Stato di quanto lo fosse Marx, e ne rifiutava la riduzione a epifenomeno della società civile. Marx in definitiva riduceva lo Stato a epifenomeno del processo produttivo che ha luogo nella «base economica»; in quanto tale, lo Stato è determinato dalla logica della rappresentazione: lo Stato quale classe rappresenta? Il paradosso qui è che è questo trascurare il giusto peso del macchinario statale ad aver dato origine allo Stato stalinista, a quello che siamo ben giustificati a chiamare «socialismo di Stato». Dopo la fine della guerra civile che lasciò la Russia in rovine e in pratica priva di una classe operaia vera e propria (la maggior parte degli operai morì combattendo la controrivoluzione), Lenin era già preoccupato dal problema della rappresentazione dello Stato: qual era ora la «base di classe» dello Stato sovietico? Chi rappresentava, dal momento che si pretendeva uno Stato proletario mentre il proletariato era ridotto a una esigua minoranza residua? Ciò che Lenin dimenticò di includere nella serie di possibili candidati a questo ruolo era lo Stato (l'apparato di Stato) stesso, una potente macchina di milioni di persone che mantiene tutto il potere economico-politico. Come nella battuta citata da Lacan - «Ho tre fratelli, Paolo, Ernesto e io» - lo Stato sovietico rappresentava tre classi: i contadini poveri, gli operai e se stesso. O per dirla nei termini di István Mészáros, Lenin dimenticò di tener

conto del ruolo dello Stato all'interno della «base economica», come suo fattore chiave. Lungi dall'impedire lo sviluppo di un forte Stato tirannico, questa dimenticanza preparò il terreno a uno Stato dalla forza incontrollata: solo se ammettiamo che lo Stato rappresenta non solo classi sociali esterne a esso, ma anche se stesso, possiamo chiederci chi potrà porre un limite alla forza dello Stato.

Come siamo allora arrivati da Lenin a Stalin? Nel rapporto tra stalinismo e leninismo sono in gioco tre momenti: la politica di Lenin prima del subentrare dello stalinismo; la politica di Stalin; e lo spettro del «leninismo» generato retroattivamente dallo stalinismo (nella sua versione ufficiale stalinista, ma anche nella versione critica dello stalinismo, come quando, nel processo di «de-stalinizzazione», la parola d'ordine era un «ritorno ai principi leninisti originari»). Dobbiamo quindi smetterla di giocare al gioco ridicolo di contrapporre al terrore stalinista l'«autentica» eredità leninista tradita dallo stalinismo: il «leninismo» è interamente un concetto stalinista. Il gesto di proiettare il potenziale utopico-emancipativo dello stalinismo nel passato, in un tempo anteriore, segnala l'incapacità di un tale pensiero di sopportare l'«assoluta contraddizione», l'insopportabile tensione inerente al progetto stalinista stesso. Quindi è cruciale distinguere il «leninismo» (come nucleo autentico dello stalinismo) dalla reale pratica politica e dall'ideologia del periodo di Lenin: la vera grandezza di Lenin non coincide con il mito stalinista del leninismo.

«L'animale strappa di mano la frusta al padrone e si frusta da sé per diventare padrone e non sa che questa è soltanto una fantasia prodotta da un nuovo nodo nella correggia della frusta del padrone»³¹. Questa nota di Kafka non è forse la definizione più succinta di ciò che è andato storto negli Stati comunisti del Novecento? Il passaggio da Lenin a Stalin era allora necessario? La sola risposta appropriata è quella hegeliana, che fa appello a una necessità retroattiva: una volta che questo passaggio è avvenuto, una volta che Stalin ha vinto, esso è diventato necessario. Il compito di uno storico dialettico è quello di concepire questo passaggio «in divenire» e di far emergere tutta la contingenza della lotta che potrebbe aver avuto una conclusione diversa; è questo, per esempio, che è riuscito a fare Moshe Lewin nel suo *L'ultima battaglia di Lenin*³². Quattro caratteristiche sono qui cruciali riguardo l'ultima battaglia di Lenin, due sono ben note e le altre due meno:

1. L'insistenza sulla piena sovranità degli enti nazionali che componevano lo Stato sovietico: non una sovranità finta, ma piena e reale. Non sorprende che il 27 settembre 1922, in una lettera ai membri del Politburo, Stalin accusasse apertamente Lenin di

«liberalismo nazionale».

2. La modestia degli obbiettivi: non socialismo, ma cultura borghese, la NEP (la «nuova politica economica» di permettere un ambito molto più ampio all'economia di mercato e alla proprietà privata) unita a cooperative, politiche di acculturazione, tecnocrazia. in totale opposizione al «socialismo in un solo paese». Questa modestia è talvolta sorprendentemente aperta: Lenin irride ogni tentativo di «costruire il socialismo», continua a variare sul tema «non sappiamo cosa fare» e insiste sulla natura di improvvisazione della politica sovietica, fino a citare il detto di Napoleone «on s'engage, et puis on verra».

3. La lotta di Lenin contro il dominio della burocrazia statale è nota; meno conosciuto è il fatto che, come Lewin nota acutamente, con la sua fondamentale proposta di un nuovo organo di governo, la Commissione Centrale di Controllo (CCC), Lenin tentava la quadratura del cerchio di democrazia e dittatura del Partito-Stato, mentre ammetteva pienamente la natura dittatoriale del regime sovietico. Come spiega Lewin, Lenin tentò di stabilire al vertice della dittatura un equilibrio tra elementi differenti, un sistema di controlli reciproci che possa giocare il ruolo - il parallelo è approssimativo - della separazione dei poteri in un regime democratico. Un importante Comitato centrale elevato al rango di Conferenza del partito traccia le linee d'insieme della politica e sovrintende all'insieme dell'apparato del partito, partecipando contemporaneamente esso stesso all'esecuzione dei compiti più importanti [...]. Una parte di questo Comitato centrale, organizzata in Commissione centrale di controllo, oltre a partecipare alle funzioni comuni del Comitato centrale, deve anche controllare quest'ultimo e gli organi ristretti che ne emanano: Ufficio politico, Segretariato, Orgbjuro. La Commissione centrale di controllo [...] doveva occupare una posizione speciale nel quadro complessivo delle istituzioni; la sua indipendenza doveva essere assicurata dal suo collegamento diretto al Congresso del partito, senza passare per l'Ufficio politico e i suoi strumenti amministrativi, né per il Comitato centrale³³.

Checks and balances, divisione dei poteri, controllo reciproco. questa era la disperata risposta di Lenin alla domanda: chi controlla i controllori? C'è qualcosa di irrealistico, di propriamente fantasmatico in quest'idea della CCC: un organo indipendente, educativo e di controllo con un taglio «apolitico», composto dai migliori insegnanti e tecnocrati che tengano sotto controllo il «politicizzato» Comitato Centrale (CC) e i suoi organi; in breve, un sapere esperto e neutrale che tenga d'occhio i dirigenti del Partito. Tuttavia, tutto dipende qui dalla reale indipendenza del Congresso del Partito, già di fatto minata

dalla proibizione delle fazioni che permetteva all'apparato superiore del Partito di controllare il Congresso e di bollare i suoi critici di «faziosità». L'ingenuità della fiducia che Lenin riponeva nei tecnocrati è tanto più sorprendente se teniamo presente che proviene da un politico che era altrimenti pienamente cosciente della totale pervasività della lotta politica, che non permetteva posizioni neutrali.

La direzione in cui il vento stava già soffiando è chiara da come Stalin propose di approvare la decisione di proclamare senz'altro il governo della RSFSR (Repubblica Socialista Federativa Sovietica Russa) come governo anche delle altre cinque repubbliche (Ucraina, Bielorussia, Azerbaigian, Armenia, Georgia):

La presente decisione, se confermata dal Comitato centrale del PCR, non sarà pubblicata, ma comunicata ai Comitati centrali delle Repubbliche perché sia fatta circolare negli organi sovietici, i comitati esecutivi centrali o i congressi dei soviet delle dette repubbliche prima della convocazione del congresso panrusso dei soviet, dove essa sarà presentata come esprimente i voti di queste repubbliche³⁴.

L'interazione tra l'autorità superiore (il CC) e la sua base non viene quindi solo abolita, in modo tale che l'autorità superiore semplicemente impone la propria volontà; per aggiungere al danno la beffa, essa viene reinscenata come il suo opposto: il Comitato Centrale decide ciò che la base chiederà all'autorità superiore di approvare, come se questa fosse la sua volontà. Pensiamo al caso più lampante degli anni successivi: nel 1939 i tre Stati baltici chiesero liberamente di aderire all'Unione Sovietica, che esaudì il loro desiderio.

Ma torniamo alle caratteristiche dell'ultima battaglia di Lenin:

4. L'inaspettata attenzione per cortesia ed educazione; cosa strana, considerando che veniva da un bolscevico incallito. Due cose disturbavano profondamente Lenin: in un dibattito politico, il rappresentante di Mosca in Georgia, Ordzonikidze, aggredì fisicamente un membro del CC georgiano; lo stesso Stalin usò male parole con la moglie di Lenin dirigendole minacce e insulti (era nel panico, dal momento che aveva appreso che questa aveva trascritto e trasmesso a Trockij la lettera di Lenin in cui questi proponeva un patto contro Stalin). Lenin ingenuamente disse: «Se le cose erano arrivate a tal punto [...] ci si può immaginare in quale pantano siamo scivolati»³⁵. Questo incidente spinse Lenin a scrivere il celebre appello a destituire Stalin:

Stalin è troppo grossolano, e questo difetto, del tutto tollerabile nell'ambiente e nei rapporti tra noi comunisti, diventa intollerabile

nella sua funzione di segretario generale. Perciò io propongo ai compagni di pensare alla maniera di togliere Stalin da questo incarico e designare a questo posto un altro uomo che, a parte tutti gli altri aspetti, si distingua dal compagno Stalin solo per questa migliore qualità, di essere cioè più tollerante, più leale, più cortese e più riguardoso verso i compagni, meno capriccioso ecc³⁶

A queste quattro caratteristiche dobbiamo aggiungerne altre due:

5. Queste proposte non indicano in alcun modo un rammollimento liberale da parte di Lenin; in una lettera a Kamenev dello stesso periodo egli afferma chiaramente: «E. un errore assai grande pensare che la NEP abbia messo fine al terrore; noi ricorreremo ancora al terrore, ed al terrore economico»³⁷. Tuttavia questo terrore, che dovrebbe scampare alla riduzione programmata dell'apparato dello Stato e della Ceka, era più una minaccia di terrore che un terrore vero e proprio: «bisognerebbe trovare modo di farlo comprendere 'delicatamente e garbatamente' a quanti in quel momento avessero intenzione di valicare i limiti assegnati dal potere agli uomini d'affari»³⁸. (Si noti come anche qui riappaia il tema della cortesia!) Lenin qui aveva ragione: la «dittatura» si riferisce all'eccesso costitutivo del potere (dello Stato), e a questo livello non è possibile alcuna neutralità; la domanda cruciale è a chi appartiene questo «eccesso»? Se non è «nostro», allora è «loro».

6. Nel «sognare» (espressione sua) il tipo di lavoro che la CCC avrebbe dovuto compiere, Lenin descrive come questo organo debba fare ricorso a qualche tiro semischerzoso, qualche astuzia, qualche tranello o qualcosa del genere. So che in uno Stato austero e serio dell'Europa occidentale quest'idea susciterebbe veramente orrore, e nessun funzionario per bene acconsentirebbe di metterlo in discussione. Ma io spero che non ci siamo ancora burocratizzati a tal punto, e che la discussione di questa idea susciterà in noi soltanto buon umore. Perché infatti non unire l'utile al dilettevole? Perché non servirsi di un tiro scherzoso o semischerzoso per scoprire qualcosa di ridicolo, di dannoso, semiridicolo, semidannoso, ecc.?³⁹

Non è questo quasi un doppio osceno del potere esecutivo «serio» concentrato nel CC e nel Politburo? Tiri semischerzosi, l'astuzia della ragione. un sogno meraviglioso, ma nondimeno un'utopia. Ma perché? La debolezza di Lenin era che individuava il problema della/nella «burocrazia», ma ne sottovalutava il peso e la vera dimensione; come scrive Lewin: «la sua analisi sociale è stata condotta in base a tre classi soltanto: gli operai, i contadini e la borghesia, senza tener conto

dell'apparato statale come forza sociale distinta in un paese che stava nazionalizzando i settori fondamentali dell'economia»⁴⁰. Vale a dire, i bolscevichi si resero ben presto conto che il loro potere politico mancava di una distinta base sociale: la maggior parte della classe operaia nel nome della quale esercitavano il loro potere era stata inghiottita dalla guerra civile, e così in un certo senso essi governavano in un «vuoto» di rappresentazione sociale. Tuttavia, nell'immaginare se stessi come un potere politico «puro» che imponeva il proprio volere alla società, non videro che, dal momento che la burocrazia statale «possedeva» di fatto le forze di produzione, essa è diventata la vera base sociale del potere. Un potere politico «puro», privo di ogni fondamento sociale, non esiste. Il potere deve trovare una base sociale diversa dai meri apparati coercitivi. Il «vuoto» in cui il regime sovietico sembrava sospeso è stato ben presto riempito, anche se i bolscevichi non l'hanno visto o non hanno voluto vederlo⁴¹.

Questa base avrebbe bloccato il progetto di Lenin di una CCC. Ma perché? Mettiamola nei termini, usati da Badiou, di presenza e rappresentazione: è vero che, in stile antieconomista e antideterminista, Lenin insiste sull'autonomia del politico; ma ciò che non riesce a cogliere non è il fatto che ogni forza politica «rappresenta» una qualche forza (classe) sociale, ma che questa forza politica (di rappresentazione/ri-presentazione) è direttamente iscritta nello stesso livello «rappresentato» come forza sociale a se stante.

L'ultima battaglia di Lenin contro Stalin presenta dunque tutti i tratti di una vera tragedia: non di un melodramma, in cui i buoni lottano contro i cattivi, ma di una tragedia, in cui l'eroe si rende conto che sta lottando contro il risultato delle proprie azioni, e che è già troppo tardi per fermare il fatale dispiegarsi delle proprie erranee decisioni passate. Come possiamo noi comunisti di oggi venire a patti con questo terribile fato?

Il passato congelato e il brillante futuro della Cina

Per i comunisti, in quanto coerenti universalisti, c'è solo un mondo in cui viviamo, tanto che le sofferenze e le lotte degli oppressi ovunque nel mondo ci riguardano: tutte importano, anche se hanno luogo nella parte più remota del globo. Dobbiamo aggiungere che, indipendentemente da quanto possiamo criticare il «pregiudizio imperialista» delle organizzazioni filantropiche e delle ONG, la consapevolezza globale che esse rappresentano è un risultato positivo dell'umanitarismo universale.

Ecco perché, per esempio, non dobbiamo rigettare come un caso di intromissione imperialista l'interessamento all'imponente carestia in Cina che seguì al Grande balzo in avanti, o alle sofferenze in Tibet, ma dobbiamo trattarlo come pienamente legittimo.

Più in generale, questo tema fa parte del grande problema etico-politico dei regimi comunisti, espresso al meglio dall'espressione «padri fondatori, crimini fondatori». Questi regimi possono sopravvivere all'atto di affrontare apertamente il loro passato violento, che ha portato milioni di persone alla prigione e alla morte? Se sì, in quale forma e fino a che punto? Il primo caso paradigmatico di un tale confronto è naturalmente il rapporto «segreto» di Nikita Chruscëv sui crimini di Stalin al ventesimo congresso del Partito Comunista dell'Unione Sovietica nel 1956. La prima cosa che richiama l'attenzione in questo rapporto è il fatto che si concentra sulla personalità di Stalin come fattore chiave, con la concomitante mancanza di alcuna analisi sistematica di ciò che rese possibili questi crimini. La seconda caratteristica è lo strenuo tentativo nel rapporto di mantenere sepolte le origini: non solo la condanna di Stalin si limita agli arresti e assassinii di membri di grado elevato del Partito e dell'esercito negli anni Trenta, e ignora la grande carestia, ma il rapporto è presentato come se annunciasse il ritorno del Partito alle sue «radici leniniste», e così Lenin emerge come rappresentante delle origini pure tradite da Stalin. Nella sua tardiva ma chiara analisi del rapporto (scritta nel 1970) Sartre notava che era vero che Stalin aveva ordinato massacri, trasformato la terra della rivoluzione in uno Stato di polizia; era veramente convinto che l'URSS non avrebbe raggiunto il comunismo senza passare per il socialismo dei campi di concentramento. Ma come assai giustamente fece notare uno dei

testimoni, quando le autorità trovano giusto dire la verità, è perché non riescono a trovare nessuna bugia migliore. Immediatamente questa verità, provenendo da una bocca ufficiale, diventa una bugia avvalorata dai fatti. Stalin era un uomo malvagio? Va bene. Ma come accadde che la società sovietica lo mise sul trono e ce lo lasciò per un quarto di secolo?⁴²

Invero, il destino successivo di Chruscëv (venne deposto nel 1964) non dà ragione alla battuta di Oscar Wilde che se si dice la verità si è sicuri, prima o poi, di essere scoperti? L'analisi di Sartre è nondimeno sbagliata in un punto cruciale: il rapporto di Chruscëv ebbe un impatto traumatico, anche se «parlava a nome del sistema»: «la macchina funzionava bene, ma il suo manovratore in capo no; questo sabotatore aveva liberato il mondo dalla sua presenza, e tutto sarebbe andato liscio di nuovo»⁴³ Il suo intervento mise in moto un processo che alla fine fece crollare il sistema, una lezione che vale la pena di ricordare oggi. In questo senso preciso il discorso di Chruscëv al congresso fu un atto politico dal quale, come scrive il suo biografo William Taubman, «il regime sovietico non si riebbe più, e nemmeno lui»⁴⁴. Nonostante fosse chiaramente opportunistico, altrettanto chiaramente conteneva ben più di questo, una specie di eccesso sconsiderato che non può essere spiegato in termini di strategia politica. Il discorso minò a tal punto il dogma dell'infallibilità del leader che l'intera nomenklatura affondò in una temporanea paralisi. Più o meno una dozzina di delegati svennero durante il discorso e dovettero essere portati fuori e ricevere cure mediche; uno di loro, Boleslaw Bierut, l'inflessibile segretario generale del Partito Comunista polacco, morì di infarto un paio di giorni dopo, mentre Aleksandr Fadeev, scrittore stalinista modello, addirittura si sparò un colpo poco dopo. Il punto non è che costoro erano «onesti comunisti»: la maggior parte di loro erano brutali manipolatori senza alcuna illusione riguardo il regime sovietico. Ciò che crollò a pezzi fu la loro illusione «oggettiva», la figura del «grande Altro» come sfondo su cui potevano praticare la loro spietatezza e la loro sete di potere. Avevano spostato la loro fede in questo Altro, che, per così dire, credeva al posto loro. Ora il loro delegato si era disintegrato.

Chruscëv aveva corso il rischio nella convinzione che la sua (limitata) confessione avrebbe rafforzato il movimento comunista, e a breve termine ebbe ragione: dobbiamo sempre ricordare che l'era di Chruscëv è stata l'ultimo periodo di autentico entusiasmo comunista, di fede nel progetto comunista. Quando, durante la sua visita negli Stati Uniti nel 1959, disse al segretario americano per l'Agricoltura «i suoi nipoti vivranno sotto il comunismo», stava ribadendo la convinzione dell'intera nomenklatura sovietica. Perfino quando

Gorbacëv tentò un confronto più radicale con il passato (le riabilitazioni includevano Bucharin), Lenin rimase inattaccabile, e Trockij continuò a essere una non persona.

Si confrontino questi eventi con il modo cinese di rompere con il passato maoista. Come mostra Richard McGregor, le «riforme» di Deng Xiaoping procedettero in modo radicalmente diverso⁴⁵. Nell'organizzazione dell'economia (e, fino a un certo punto, della cultura), quello che viene di solito considerato «comunismo» è stato abbandonato, e si sono aperte le porte a quella che in Occidente viene chiamata «liberalizzazione»: proprietà privata, ricerca del profitto, uno stile di vita basato sull'individualismo edonista ecc. Il Partito ha conservato la sua egemonia, non mediante l'ortodossia dottrinale (nel linguaggio ufficiale, il concetto confuciano di «società armonica» ha praticamente sostituito ogni riferimento al comunismo), ma rafforzando lo status del Partito Comunista come unica garanzia della stabilità e prosperità della Cina.

Una conseguenza del bisogno del Partito di conservare l'egemonia è la sua stretta sorveglianza sul - e regolamentazione del - modo in cui la storia cinese viene presentata, specialmente quella degli ultimi due secoli. La storia riciclata senza posa dai media statali e dai libri di testo è quella dell'umiliazione della Cina, che viene fatta risalire alle guerre dell'Oppio della metà dell'Ottocento e viene fatta terminare con la vittoria comunista nel 1949. Essere patrioti significa sostenere il governo del Partito Comunista. Quando la storia viene usata per scopi di legittimazione, non può sostenere alcuna autocritica sostanziale. I cinesi hanno imparato la lezione del fallimento di Gorbacëv: un pieno riconoscimento dei «crimini fondatori» fa crollare l'intero sistema: essi devono essere sconfessati. È vero che alcuni «eccessi» ed «errori» maoisti sono stati denunciati (il Grande balzo in avanti e la diffusa carestia che ne seguì; la rivoluzione culturale) e che il giudizio di Deng sul ruolo di Mao (settanta per cento positivo e trenta per cento negativo) è stato consacrato nel linguaggio ufficiale. Ma il giudizio di Deng funge da conclusione formale che rende superflua qualsiasi ulteriore discussione o elaborazione. Può darsi che Mao sia per il trenta per cento cattivo, ma continua a essere celebrato come padre fondatore della nazione, con il suo corpo in un mausoleo e la sua immagine su ogni banconota. Con un chiaro esempio di negazione feticista, tutti sanno che Mao ha commesso errori e ha causato sofferenze immense, ma la sua immagine rimane magicamente immacolata. In questo modo i comunisti cinesi hanno capra e cavoli: la liberalizzazione economica è abbinata alla continuazione del dominio del Partito.

Ma come funziona questo in pratica? Come si può abbinare l'egemonia del Partito al moderno apparato di Stato necessario per

regolare un'economia di mercato in espansione? Quale realtà istituzionale sostiene lo slogan ufficiale secondo cui una buona performance nel mercato finanziario (alti guadagni sugli investimenti) è il modo di lottare per il socialismo? Quello che abbiamo in Cina non è semplicemente una combinazione di economia capitalista privata e potere politico comunista. In un modo o nell'altro lo Stato e il Partito sono proprietari della maggioranza delle compagnie cinesi, specialmente di quelle grandi: è il Partito stesso che richiede che queste abbiano buone performance nel mercato. Per risolvere questa apparente contraddizione, Deng architettò un sistema duale unico. «Come organizzazione, il Partito è al di fuori e al di sopra della legge» dice a McGregor He Weifang, professore di diritto di Pechino: «Dovrebbe avere identità giuridica, in altre parole dovrebbe essere una persona a cui poter fare causa, ma non è nemmeno registrato come organizzazione. Il Partito esiste completamente al di fuori del sistema giuridico»⁴⁶. «Potrebbe sembrare difficile» scrive McGregor nascondere un'organizzazione delle dimensioni del Partito Comunista Cinese, ma questi coltiva con cura il suo ruolo di attore dietro le quinte. I grandi dipartimenti del Partito che controllano il personale e i media mantengono di proposito un basso profilo pubblico. I comitati del Partito (conosciuti come «piccoli gruppi di direzione») che guidano e dettano le politiche ai ministeri, che a loro volta hanno il compito di metterle in atto, lavorano al riparo dello scrutinio pubblico. La composizione di tutti questi comitati, e in molti casi perfino la loro esistenza, è raramente menzionata nei media controllati dallo Stato, per non parlare di discussioni sul come prendono le loro decisioni.

Un aneddoto dei tempi di Deng Xiaoping illustra la bizzarria della gerarchia del Partito. Deng era ancora vivo, anche se aveva lasciato il posto di segretario generale, quando uno dei membri superiori della nomenklatura venne epurato. Il motivo ufficiale era che, in un'intervista con un giornalista straniero, aveva divulgato un segreto di Stato: e cioè che Deng era ancora l'autorità suprema ed era in effetti lui che prendeva tutte le decisioni. In realtà tutti sapevano che era ancora Deng a tirare le fila; solo che non era permesso dirlo ufficialmente. Il segreto non era semplicemente un segreto: si annunciava come segreto. Quindi oggi il punto non è che la gente non deve sapere che una struttura segreta del Partito sta nell'ombra dietro gli organi dello Stato: la gente deve essere pienamente al corrente del fatto che un tale sistema segreto esiste.

Il governo e altri organi di Stato, «che in apparenza si comportano più o meno come in molti altri paesi»⁴⁷, stanno al centro della scena: il ministero delle Finanze propone il budget, i tribunali emettono le sentenze, le università insegnano e conferiscono titoli di studio, i preti officiano i riti. Così da un lato abbiamo il sistema giuridico, il

governo, l'assemblea nazionale che esce dalle elezioni, la magistratura, lo Stato di diritto ecc. Ma dall'altro - come indica il termine ufficiale «leadership del Partito e dello Stato»: il «Partito» sta sempre al primo posto - abbiamo il Partito, che è onnipotente ma sta sempre sullo sfondo.

Questo raddoppio non è forse un ennesimo caso di diffrazione, del divario tra i «due vuoti»: il «falso» vertice del potere statale e il «vero» vertice del Partito? Ci sono naturalmente molti Stati, alcuni anche formalmente democratici, in cui una cricca semisegreta controlla il governo; nel Sudafrica dell'apartheid, per esempio, era l'esclusiva Afrikaner Broederbond o Lega Afrikaner⁴⁸. Ma ciò che rende unico il caso della Cina è che questo raddoppio di potere tra il pubblico e il privato è esso stesso istituzionalizzato e praticato apertamente.

Le nomine a posti chiave - nel Partito e negli organi dello Stato, ma anche nelle grandi compagnie - sono prima decise da un organo del Partito, il Dipartimento Organizzativo Centrale, la cui sede a Pechino non ha numeri di telefono negli elenchi e non è indicata all'esterno da alcun segno. Una volta che la decisione è presa, gli organi legali - le assemblee statali, i consigli di amministrazione - vengono informati e procedono al rituale di conferma con una votazione. La stessa doppia procedura - prima il Partito, poi lo Stato - è riprodotta a tutti i livelli, incluse le decisioni economiche fondamentali, che vengono prima discusse negli organi del Partito e poi promulgate formalmente da organi governamentali⁴⁹.

Questo divario che separa il puro potere del Partito dagli organi giuridici dello Stato è evidente al massimo grado nella lotta alla corruzione. Quando c'è il sospetto che qualche alto funzionario sia coinvolto in un caso di corruzione, la Commissione Centrale per il Controllo della Disciplina, un organo del Partito, interviene e indaga sulle accuse senza i lacci di sottigliezze legali: in pratica viene fatto rapire il funzionario sospetto, che può essere trattenuto fino a sei mesi e sottoposto a duri interrogatori. La sola eventuale limitazione imposta a chi interroga dipende da quanto il sospetto viene protetto da qualche alto funzionario del Partito. Il verdetto dipenderà non solo dai fatti scoperti, ma anche da complessi negoziati che avvengono dietro le quinte tra diverse cricche di Partito. Se il funzionario è giudicato colpevole, viene infine consegnato agli organi della magistratura. Ma a questo punto la questione è già stata decisa e il processo è una formalità; il solo dettaglio che può essere oggetto di discussione è la lunghezza della pena.

Il problema è ovviamente che il Partito stesso, operando al di fuori di ogni controllo pubblico, è la maggior fonte di corruzione. Il circolo interno della nomenclatura, i vertici del Partito e dello Stato, sono

collegati mediante una rete telefonica esclusiva, la «macchina rossa»; possedere uno dei suoi numeri non registrati è il segno più chiaro dello status di una persona. Un viceministro dice a McGregor «che più della metà delle telefonate che riceve sulla sua 'macchina rossa' sono richieste di favori da parte di alti funzionari di Partito, del tipo: 'puoi dare a mio figlio, figlia, nipote, cugino o buon amico ecc. un buon lavoro?'»⁵⁰ Possiamo facilmente immaginare qui una scena che ricorda Il castello di Kafka, in cui l'eroe (K.) si connette per sbaglio alla linea telefonica esclusiva del castello; ascoltando la conversazione tra due alti funzionari, sente solo sussurri osceni. Allo stesso modo possiamo immaginare un cinese comune che origlia una conversazione della «macchina rossa»: mentre si aspetta di sentire una discussione su grandi temi politici o militari, si trova esposto a scambi privati che riguardano favori personali, corruzione, sesso.

Al congresso del Partito, che ha luogo più o meno ogni otto anni, il nuovo comitato esecutivo centrale - i nove membri del Comitato Permanente del Politburo - viene presentato come una misteriosa rivelazione, come un fatto compiuto. Il processo di selezione implica negoziati complessi e totalmente opachi che avvengono dietro le quinte; i delegati riuniti che approvano all'unanimità la lista dei nomi ne vengono a conoscenza solo quando è giunto il momento di votare. La figura più potente del Partito di norma (ma non sempre) ricopre allo stesso tempo tre cariche: presidente della Repubblica, segretario generale del Partito e «presidente della Commissione Militare Centrale» (capo dell'esercito), dove gli ultimi due titoli sono molto più importanti del primo. L'Esercito Popolare di Liberazione è interamente politicizzato, secondo il motto di Mao secondo cui «il Partito comanda le armi». Se negli Stati borghesi l'esercito dovrebbe essere apolitico, una forza neutra che protegge l'ordine costituzionale, per i comunisti cinesi un esercito in tal modo depoliticizzato sarebbe la più grande minaccia che si possa immaginare, dal momento che l'esercito è l'ultima garanzia che lo Stato rimarrà subordinato al Partito. In hegelese, l'intera struttura di potere cinese forma un sillogismo, con lo Stato come Universale, il Partito come Particolare e l'esercito come il Singolare che media tra l'Universale e il Particolare e mantiene la loro unità.

Per funzionare, una tale struttura deve basarsi su una precisa combinazione di forza e protocollo. Se il Partito agisce al di fuori della legge, i suoi interventi devono essere sostenuti e regolati da un complesso insieme di norme non scritte che stabiliscono come ci si aspetta che uno obbedisca alle decisioni del Partito, anche se non si è formalmente obbligati a farlo. Non sorprende che stranieri che tentano di fare affari in Cina si lamentino di quanto sia frustrante il fatto che i funzionari e i manager cinesi non si basano su espliciti regolamenti

giuridici come in Occidente.

La formula del Partito-Stato, come caratteristica che definisce il comunismo del Novecento, deve essere dunque resa più complessa: c'è sempre un divario tra il Partito e lo Stato, che corrisponde al divario tra l'ideale dell'Io (la Legge simbolica) e il Super-Io, giacché il Partito rimane l'oscena ombra seminascosta che raddoppia la struttura dello Stato. Qui non c'è bisogno di una nuova politica di distanza nei confronti dello Stato: il Partito è questa distanza, la sua organizzazione personifica una fondamentale sfiducia nei confronti degli organi e meccanismi dello Stato, come se questi avessero bisogno di essere tenuti continuamente sotto controllo. Un vero comunista novecentesco non accetta mai pienamente lo Stato: ci deve sempre essere un ente che vigila al di fuori del controllo dello Stato, con il potere di intervenire negli affari dello Stato.

Dobbiamo descrivere questo modello come semplicemente antidemocratico? Una tale descrizione - e l'implicita preferenza etico-politica per il modello democratico in cui i partiti sono almeno formalmente subordinati ai meccanismi dello Stato - cade nella trappola della «finzione democratica». Ignora cioè il fatto che, in una società «libera», dominio e servitù sono situati nell'«apolitica» sfera economica di proprietà e potere gestionale. È qui che la distanza del Partito nei confronti dello Stato e la sua capacità di agire al di là della legge gli conferisce l'opportunità unica di agire non solo nell'interesse delle imprese, ma anche nell'interesse dei lavoratori, e di offrire loro una qualche protezione contro l'impatto cieco delle forze del mercato. Per esempio, dopo che la crisi finanziaria del 2008 ebbe colpito la Cina, la reazione spontanea delle banche cinesi fu quella di seguire l'approccio prudente delle banche occidentali, riducendo drasticamente i prestiti alle imprese che volevano espandersi. In modo informale (senza che ci fosse alcuna legge che lo legittimasse a farlo), il Partito ordinò semplicemente alle banche di sbloccare i crediti, e riuscì in questo modo (almeno per il momento) a sostenere la crescita dell'economia cinese. Lo stesso vale per gli investimenti nell'ecologia: i governi occidentali si lamentano che le loro industrie non possono competere con quelle cinesi nel produrre tecnologia verde, dal momento che le compagnie cinesi ricevono aiuti economici dal loro governo. Ma cosa c'è di male nel sostenere la tecnologia verde? Perché l'Occidente non segue semplicemente la Cina e non fa lo stesso?

Il problema è qui ben più profondo di quanto possa sembrare: una delle caratteristiche fondamentali del capitalismo contemporaneo è la privatizzazione di (quello che Marx chiamò) il «general intellect» stesso: è questo che sta alla base della lotta sulla «proprietà intellettuale». All'interno di questa cornice, lo sfruttamento nel senso

marxista classico non è più possibile, ed è per questo che deve essere imposto da dirette misure giuridiche, cioè da una forza non economica.

Ecco perché, sempre di più, si ha bisogno dell'autorità diretta per imporre le (arbitrarie) condizioni legali per ottenere una rendita, condizioni che non sono più «spontaneamente» generate dal mercato. Forse sta qui la «contraddizione» fondamentale del capitalismo «postmoderno» contemporaneo: mentre la sua logica è contraria alle regolamentazioni, «antistatale», nomadica e deterritorializzante ecc., la sua tendenza chiave verso il «divenire rendita del profitto» segnala un rafforzamento dello Stato la cui funzione regolatrice sta diventando ancor più onnipresente. La deterritorializzazione dinamica coesiste con - e sempre più si fonda su - interventi autoritari dello Stato e dei suoi apparati giuridici e di altro tipo. Ciò che possiamo intravedere all'orizzonte è quindi una società in cui libertarismo ed edonismo personali coesistono con (e sono sostenuti da) una complessa rete di meccanismi regolativi dello Stato.

Per dirla in modo leggermente diverso: il capitalismo contemporaneo tende a generare situazioni in cui c'è bisogno di interventi rapidi e di grande portata, ma il problema è che la cornice istituzionale parlamentare-democratica non permette facilmente questo tipo di interventi. Improvvise crisi finanziarie, catastrofi ecologiche, grandi riorientamenti dell'economia, tutto questo necessita di un organo che abbia la piena autorità di reagire con rapidità con le contromisure appropriate, aggirando le sottigliezze dell'interminabile negoziazione democratica. Pensiamo al crollo finanziario del 2008: ciò che ha significato in realtà la tanto glorificata risposta «bipartisan» negli Stati Uniti è che la democrazia è stata di fatto sospesa. Non c'era tempo per impegnarsi nelle procedure democratiche vere e proprie, e quelli che si sono opposti al piano nel Congresso americano sono stati ben presto costretti ad adattarsi al volere della maggioranza. Bush, McCain e Obama si sono velocemente messi insieme e hanno spiegato, a beneficio dei confusi, che ci trovavamo in uno stato di emergenza, e che semplicemente bisognava agire in fretta.

Il modello cinese di un organo extragiuridico in grado di imporre tali soluzioni non è quindi solo un modo che il Partito Comunista ha di mantenere il controllo; esso adempie anche a un bisogno fondamentale del capitalismo contemporaneo⁵¹. Ma la Cina non è Singapore (e, se è per questo, non lo è nemmeno Singapore): non è un paese stabile con un regime autoritario che garantisce armonia e tiene sotto controllo il capitalismo. Ogni anno migliaia di ribellioni da parte di operai, contadini e minoranze devono essere repressi dalla polizia e dall'esercito. Non sorprende che la propaganda ufficiale insista ossessivamente sul concetto della società armoniosa: questo stesso

eccesso testimonia l'opposto, la minaccia di caos e disordine. Dobbiamo tener presente qui la regola fondamentale dell'ermeneutica stalinista: dal momento che i media ufficiali non raccontano apertamente i problemi, il modo più affidabile di scoprirli è cercare eccessi compensatori nella propaganda di Stato: più l'«armonia» è celebrata, più in realtà ci sono caos e antagonismo. La Cina mantiene a mala pena il controllo. E rischia di esplodere.

Perché la verità è violenta

Se i capitalisti più dinamici oggi sono i comunisti al potere in Cina, non è questo il segnale finale del trionfo globale del capitalismo? Un altro segno di questo trionfo è il fatto che l'ideologia dominante può permettersi di tollerare quelle che sembrano essere le critiche più spietate: abbondano libri, inchieste giornalistiche e televisive sulle compagnie che inquinano senza remore l'ambiente, sui banchieri che continuano a ricevere ricchi bonus mentre i loro istituti vengono salvati dal denaro pubblico, su aziende sfruttatrici in cui i bambini sono costretti a lavorare per lunghe ore, e così via. Per quanto possa sembrare che queste denunce siano spietate, ciò che di norma non viene messo in questione è la cornice liberal-democratica stessa. Lo scopo - esplicitamente dichiarato o meno - è quello di democratizzare il capitalismo, di estendere il controllo democratico sull'economia mediante la pressione dei media, inchieste parlamentari, regolamentazioni più severe, inchieste della polizia ecc. Ma la cornice istituzionale democratica dello Stato (borghese) rimane la vacca sacra che anche le forme più radicali di «anticapitalismo etico» (il World Social Forum, il movimento «altermondialista») non osano mettere in discussione⁵².

Ma perfino a Hollywood troviamo un contrappunto radicale a questa sinistra legale-moralista: dove? La risposta potrà sorprendere più di un liberal⁵³: 24. La serie 24 è stata creata da Joel Surrw e Robert Cochran, e inaugurata nel 2001; ogni stagione si compone di ventiquattro episodi di un'ora, e la storia si svolge in «tempo reale» in un singolo giorno. Il tema è sempre il tentativo disperato della Counter Terrorist Unit (CTU) di impedire un atto terroristico di dimensioni catastrofiche e l'azione si concentra sugli agenti della CTU (il personaggio principale della serie, l'agente Jack Bauer, è interpretato da Kiefer Sutherland), sulla Casa Bianca e sui terroristi. La natura di «tempo reale» della serie, per cui ogni minuto della puntata corrisponde a un minuto della vita dei personaggi, le conferisce un forte senso di urgenza, sottolineato dal ticchettio di un orologio digitale posto sullo schermo. Questa dinamica è accentuata mediante una serie di procedure formali, dall'uso frequente di telecamere a mano a quello di divisioni dello schermo per mostrare in

contemporanea le azioni di più personaggi⁵⁴. Inoltre il modo in cui la pubblicità interrompe la continuità della narrazione è in sé unico e contribuisce al senso di urgenza: una singola puntata, inclusa la pubblicità, dura esattamente un'ora, e così le interruzioni fanno parte del periodo di un'ora dell'episodio. Per esempio, se l'orologio sullo schermo indica le «7:46» prima dell'interruzione pubblicitaria, quando torniamo alla serie l'orologio indica le «7:51», indica cioè la durata reale dell'interruzione, come se una trasmissione in diretta fosse stata interrotta. È come se la continuità dell'azione fosse così urgente da non poter essere interrotta nemmeno dalla pubblicità.

Questo ci porta al punto cruciale: la dimensione etica di questo onnipresente senso di urgenza. La pressione degli eventi è così opprimente, la posta in gioco così alta, che c'è bisogno di una sorta di sospensione degli scrupoli morali comuni; cedere a tali scrupoli quando è in gioco la vita di milioni di persone significa fare il gioco del nemico. Gli agenti della CTU, così come i terroristi che si trovano di fronte, vivono e agiscono in uno spazio indistinto non coperto dalla legge, e fanno cose che «devono semplicemente essere fatte» per salvare le nostre società dalla minaccia del terrorismo. Questo include non solo torturare i terroristi quando sono catturati, ma persino torturare membri della CTU o i loro intimi familiari se sono sospettati di legami con i terroristi.

Nella quarta stagione, tra coloro che vengono torturati ci sono il figlio e il genero del segretario della Difesa (entrambi con piena conoscenza e approvazione di quest'ultimo), e una donna membro della stessa CTU erroneamente sospettata di passare informazioni ai terroristi. (Quando nuove informazioni confermano la sua innocenza le viene immediatamente chiesto di tornare al lavoro, e lei accetta). Gli agenti della CTU non solo trattano in questo modo i terroristi e i sospetti, ma trattano anche se stessi come sacrificabili, e sono pronti a mettere a repentaglio la loro vita e quella dei loro colleghi se questo può aiutare a impedire un'azione terroristica. Jack Bauer incarna questo atteggiamento nella sua forma più pura: accetta perfino di essere consegnato alla Repubblica Popolare Cinese come capro espiatorio per un'operazione segreta della CTU in cui un diplomatico cinese era stato ucciso. Nonostante sappia che verrà torturato e incarcerato a vita, promette di non dire nulla che possa danneggiare gli interessi degli Stati Uniti. La fine della quarta stagione lascia Jack in una situazione paradigmatica: quando viene informato dall'ex presidente degli Stati Uniti, suo stretto alleato, che qualcuno all'interno del governo ha ordinato che lui venga ucciso, i suoi due più intimi amici nella CTU inscenano la sua morte e lui quindi scompare nell'anonimato; ufficialmente non esiste. Sia i terroristi che gli stessi agenti della CTU agiscono come esempi di quello che Giorgio

Agamben chiama homo sacer: colui che può venire ucciso con impunità dal momento che, agli occhi della legge, la sua vita non conta più. Se gli agenti continuano ad agire nel nome del potere legale, le loro azioni non sono più coperte o limitate dalla legge: essi operano in uno spazio vuoto all'interno dell'ambito della legge.

È qui che incontriamo la fondamentale ambiguità ideologica della serie. Potrebbe sembrare che la premessa di base della serie sia che, nonostante la loro autostrumentalizzazione, gli agenti della CTU, e in modo particolare Jack, rimangono «esseri umani con un cuore», solo che hanno assunto l'eroico atteggiamento di «qualcuno deve fare il lavoro sporco, e allora facciamolo!» È facile compiere un atto nobile per la patria, fino a sacrificare la propria vita per essa; molto più difficile è commettere un crimine per la patria. Nella Banalità del male Hannah Arendt ci ha fornito una descrizione precisa di questo dilemma. La maggior parte dei carnefici nazisti non erano semplicemente malvagi, erano ben coscienti che le loro azioni avrebbero causato umiliazione, sofferenza e morte alle loro vittime. La via d'uscita da questa situazione era che, «invece di pensare: che cose orribili faccio al mio prossimo!, gli assassini pensavano: che cose orribili devo vedere nell'adempimento dei miei doveri, che compito terribile grava sulle mie spalle!»⁵⁵. In questo modo erano in grado di rovesciare la logica del resistere alla tentazione: ciò a cui si doveva ora resistere era la tentazione di soccombere alla pietà e alla compassione elementari di fronte alla sofferenza umana; il loro sforzo «etico» era dunque diretto a questo compito e non alla tortura e all'assassinio. La mia violazione degli spontanei istinti etici di pietà e compassione diventa dunque la prova della mia statura etica: per compiere il mio dovere devo farmi carico del pesante fardello di far del male agli altri.

Se questo fosse il caso di 24, allora la sua ideologia di base comporterebbe la presunzione che non solo è possibile conservare dignità umana nel perpetrare atti di terrore, ma che, quando una persona onesta si fa carico di tali azioni come di un grave dovere, questo le conferisce un'ulteriore, tragica statura etica. Il parallelo tracciato tra gli agenti della CTU e i terroristi a questo proposito (nella quarta stagione Marwan, il cattivo, viene descritto anche come un padre e marito affettuoso) serve a sostenere questa menzogna. Ma se invece questa distanza fosse possibile? E se esistessero persone che commettono azioni terribili come parte del loro lavoro mentre in privato rimangono mariti affettuosi, buoni genitori e amici premurosi? Come sapeva Arendt, lungi dal riscattarli, il fatto stesso che essi siano in grado di conservare una tale normalità mentre commettono questi atti è la prova definitiva della loro catastrofe morale.

Il primo indizio che le cose non sono così semplici si trova nella

quinta stagione, che arrivò quasi a riscattare la serie agli occhi di tutta la sinistra, quando diventa chiaro che il potere malvagio che sta dietro il complotto terrorista è niente meno che lo stesso presidente degli Stati Uniti. Molti di noi attendevano con ansia di vedere se Jack avrebbe usato con il presidente - «l'uomo più potente della terra, il leader del mondo libero» ecc. - la prassi standard che usava con i terroristi che si rifiutavano di svelare informazioni che avrebbero potuto salvare migliaia di vite. In breve, Jack torturerà il presidente? Sfortunatamente gli sceneggiatori non si arrischiaronο a compiere questo passo riscattatore: quando Bauer è sul punto di sparare al corrotto presidente, rinuncia a farlo per rispetto verso la funzione dell'ufficio presidenziale.

Nelle ultime due stagioni - settima e ottava - emergono elementi più radicali, che elevano la serie ben al di sopra delle preoccupazioni del moralismo anticapitalista hollywoodiano. Già al livello della trama (in entrambi i sensi del termine⁵⁶) la settima stagione compie uno spostamento chiave, passando da un nemico esterno a uno interno: ciò che inizialmente appare come un tentativo dei fondamentalisti islamici di far esplodere delle bombe nelle città americane, si rivela come il disegno di una corporazione militare americana di gettare il paese nel panico e assicurarsi così un ruolo chiave nel governo, una mossa nella migliore tradizione del thriller hollywoodiano di stampo progressista e anti-establishment. Quando, nell'episodio finale, Bauer pensa di dover morire a causa dell'esposizione a radiazioni, chiama il religioso musulmano che ha in precedenza ingiustamente accusato di aiutare i terroristi e lo presenta ai suoi colleghi della CTU come un suo amico. 24 Qui fa un passo più in là di qualsiasi thriller hollywoodiano progressista e fa vedere la confusione etica della posizione di Bauer.

La visita del religioso non porta alcuna pace interiore: Jack confessa di avere dei dubbi, non sa se ha fatto la cosa giusta, e tutto quello che può fare è rassegnarsi a vivere con l'ossessione delle sue azioni passate fino alla fine dei suoi giorni. Qui non viene offerta alcuna soluzione semplice del tipo «Ho agito per il bene comune», e ancor meno la soluzione di Alan Dershowitz di legalizzare la tortura. È significativo che il solo vero alleato di Bauer al di fuori della CTU si riveli essere il senatore che stava investigando su di lui: contrario per principio alla tortura, questi viene ucciso dopo aver convinto Bauer a lottare insieme a lui contro la corporazione militare che sta dietro gli attacchi terroristici. Il finale dell'ultima stagione lascia i problemi etici centrali ancor più irrisolti: per mantenere la pace mondiale il presidente, Allison Taylor, approva l'uccisione dello stesso Bauer, ma poi ha una crisi. Dopo aver informato Bauer della situazione e avergli dato il tempo di scomparire, si dimette, confessa pubblicamente quello che ha fatto e si prepara ad affrontare la giustizia. La «contraddizione»

etico-politica viene qui presentata come irrisolvibile: entrambi i poli (il presidente e Jack, lo Stato giuridico e la sua controparte oscena) devono ritirarsi; non c'è via d'uscita, non c'è alcun modo di «sentirsi a posto» moralmente.

Qui, forse più che mai, rimane valida l'intuizione chiave di Marx: per Marx la questione della libertà non deve essere situata in primo luogo nella sfera politica vera e propria (uno Stato ha libere elezioni? I suoi giudici sono indipendenti? La stampa è libera da pressioni nascoste? Rispetta i diritti umani?). La chiave per la vera libertà sta invece nel sistema «apolitico» dei rapporti sociali, dal mercato alla famiglia. Qui il cambiamento di cui abbiamo bisogno non è una riforma politica, ma una trasformazione dei rapporti sociali di produzione - il che comporta precisamente la lotta di classe rivoluzionaria e non elezioni democratiche o qualsiasi altra misura «politica» nel senso stretto del termine. Non votiamo su chi possiede che cosa, o sui rapporti in fabbrica ecc.; queste questioni rimangono al di fuori della sfera del politico, ed è un'illusione attendersi che si possano veramente cambiare le cose «estendendo» la democrazia alla sfera economica (per esempio riorganizzando le banche e mettendole sotto il controllo popolare). Cambiamenti radicali in questo ambito devono essere fatti al di fuori della sfera dei «diritti» giuridici. Nelle prassi «democratiche» (che naturalmente possono giocare un ruolo positivo), per quanto radicale sia il nostro anticapitalismo, le soluzioni vengono cercate solamente attraverso quei meccanismi democratici che fanno essi stessi parte degli apparati dello Stato «borghese» che garantisce la riproduzione indisturbata del capitale. In questo senso preciso Badiou aveva ragione a sostenere che oggi il nome del nemico supremo non è capitalismo, impero, sfruttamento, o cose del genere, ma la democrazia stessa. È l'«illusione democratica», l'accettare che siano i meccanismi democratici a fornire la sola cornice di ogni possibile cambiamento, il che impedisce qualsiasi trasformazione radicale dei rapporti capitalisti.

Strettamente legato a questo bisogno di defeticizzare la democrazia è il bisogno di defeticizzare la sua controparte negativa, e cioè la violenza. Badiou ha di recente proposto la formula della «violenza difensiva»: rinunciare alla violenza come principale *modus operandi* e concentrarsi invece sul creare spazi liberi a distanza dal potere statale (come il primo *Solidarnosc* in Polonia); ricorrere alla violenza solo quando lo Stato stesso usa la violenza per schiacciare e assoggettare queste «zone liberate». Il problema di questa formula è che si basa su una distinzione assai problematica tra il funzionamento «normale» degli apparati di Stato e l'esercizio «eccessivo» della violenza di Stato. Invece il concetto marxista di lotta di classe - o, più precisamente, della priorità della lotta di classe rispetto alle classi concepite come

entità sociali positive - propone la tesi che la vita sociale «pacifica» è essa stessa sostenuta dalla violenza (dello Stato), cioè che è un'espressione o un effetto del predominio di una classe sull'altra. In altre parole non possiamo separare la violenza dallo Stato concepito come un apparato di dominio di classe: dal punto di vista degli oppressi, l'esistenza stessa di uno Stato è un fatto violento (nello stesso senso in cui Robespierre affermava che non c'era alcun bisogno di provare che il re aveva commesso dei crimini, dal momento che l'esistenza stessa del re era un crimine in sé, un delitto contro la libertà del popolo). In questo senso qualsiasi atto di violenza contro lo Stato da parte degli oppressi è in ultima istanza un atto «difensivo». Non ammettere questo significa, *nolens volens*, «normalizzare» lo Stato e accettare che i suoi atti di violenza non siano che eccessi contingenti da affrontare attraverso riforme democratiche. Ecco perché il comune motto liberale - la violenza non è mai legittima, anche se a volte può essere necessario farvi ricorso - è insufficiente. Da una prospettiva emancipativa radicale questa formula deve essere rovesciata: per gli oppressi la violenza è sempre legittima (dal momento che il loro stesso status è il risultato della violenza cui sono esposti), ma mai necessaria (sarà sempre una questione di strategia se usare o meno la violenza contro il nemico)⁵⁷.

Nel suo intervento al congresso sul marxismo nel 2010 John Holloway, appena tornato dalla Grecia, citò come esempio di comunismo messo in pratica un parco ad Atene che era stato occupato dai manifestanti e proclamato zona liberata, con cartelli alle entrate che annunciavano «Accesso vietato al capitalismo!» All'interno del parco non era permesso alcun tipo di commercializzazione, la gente si limitava a riunirsi liberamente, ballare, discutere. I capitalisti senza dubbio approverebbero pienamente queste isole come zone di relax che aiutano a rendere i lavoratori più in forma per il lavoro a cui devono ritornare.

Dobbiamo quindi analizzare in modo critico questo spazio di sottrazione dal potere dello Stato in cui Badiou incontra Holloway. È facile sostenere che, dati i catastrofici risultati del movimento comunista del Novecento, che si era concentrato sull'impossessarsi del potere dello Stato, dobbiamo abbandonare la violenza e limitarne l'uso alla protezione di spazi liberi di sottrazione. Tuttavia dobbiamo anche tener conto del fatto che coloro che esercitano il monopolio di Stato sulla violenza sono assai felici di sentir dire che il problema è «più profondo» di chi sta al potere, dal momento che questo non costituisce alcuna minaccia al mantenimento del loro potere. Quando, negli ultimi anni del regime comunista in Slovenia, l'opposizione dichiarò che il suo obbiettivo alle elezioni era di formare un governo, i

comunisti la attaccarono perché mostrava una volgare brama di potere.

Come abbiamo già visto a proposito della Cina, la reale politica dei regimi comunisti era più raffinata di una semplice sovrapposizione di Stato e Partito nel Partito-Stato: questi regimi non erano semplicemente statisti, dal momento che mantennero sempre una distanza nei confronti del potere statale, segnalata dal fatto che il segretario generale del Partito era sempre più potente del capo di Stato nominale o del governo.

Chi si è mai accorto che Stalin non era il presidente dell'URSS e che fu capo del governo solo per un breve lasso di tempo? In questa sfiducia nei confronti dello Stato (contrariamente alla democrazia borghese) sta l'essenza della «dittatura del proletariato»: la sua motivazione centrale non è mai stata solo di impadronirsi di - e di conservare il potere statale, ma di mantenere una distanza da esso, di usare lo Stato come strumento, ma dall'esterno. Questa distanza ha preso forme diverse, dalla sinistra terrorista che controllava senza remore il potere dello Stato al tipo hollowayano-zapatista di sinistra sottrattiva, e il meno che si possa dire è che entrambe hanno fallito. Ironicamente, i regimi comunisti fallirono non perché rimasero «invischiati nel paradigma del potere di Stato», ma perché non se ne invischiarono abbastanza. Troviamo questo modello paradossale in cui il potere tratta se stesso come un'oscenità illegale in altri regimi totalitari «estremi», in modo esemplare nel regime dei Khmer Rossi in Cambogia dal 1975 al 1979, dove indagare sulla struttura del potere statale era considerato un crimine e i leader venivano chiamati anonimamente «fratello numero uno» (ovviamente Pol Pot), «fratello numero due» ecc. Il nostro compito oggi è quindi di inventare una nuova modalità di questa distanza dallo Stato, cioè una nuova modalità di dittatura del proletariato.

In breve, il tema della violenza deve essere demistificato: il problema del comunismo novecentesco non era il fatto in sé che faceva ricorso alla violenza, ma la modalità di funzionamento che rendeva inevitabile questo ricorso alla violenza (il Partito come strumento di necessità storica ecc.). Nei suoi consigli alla CIA su come indebolire il governo democraticamente eletto di Salvador Allende in Cile, Henry Kissinger si esprime in modo succinto: «fate urlare l'economia». Altri rappresentanti degli Stati Uniti ammettono apertamente che oggi la stessa strategia viene seguita in Venezuela. Come ha detto l'ex segretario di Stato americano Lawrence Eagleburger su Fox News: [il carisma di Chávez] può funzionare soltanto finché la popolazione del Venezuela intravede la possibilità di un migliore standard di vita. Se a un certo punto l'economia comincia ad andare veramente male, la popolarità di Chávez nel paese

diminuirà di certo e questa è un'arma che abbiamo contro di lui tanto per cominciare, e che dovremmo usare, e cioè lo strumento economico di tentare di far andare l'economia ancora peggio, così da far crollare la sua presa nel paese e nella regione.

Qualsiasi cosa possiamo fare per intralciare la loro economia in questo momento è una buona cosa, ma facciamolo in modo da non entrare in conflitto diretto con il Venezuela se ci riusciamo.

Il minimo che possiamo dire è che tali dichiarazioni danno credibilità al sospetto che le difficoltà economiche che il governo di Chávez deve affrontare non siano solo il risultato delle sue politiche inette.

Questo ci porta al punto politico chiave, difficile da mandar giù per alcuni liberali: qui abbiamo chiaramente a che fare non con ciechi processi e reazioni di mercato, ma con una strategia elaborata e ben pianificata; in tali condizioni, l'esercizio di una specie di «terrore» (irruzioni della polizia in magazzini, detenzione degli speculatori ecc.) non è forse pienamente giustificato come contromisura difensiva? Perfino la formula di Badiou di «sottrazione dallo Stato» più «violenza soltanto reattiva» sembra insufficiente in queste nuove condizioni. Il problema oggi è che lo Stato sta diventando sempre più caotico e non riesce nemmeno più a compiere la propria funzione di «approvvigionamento dei beni». Siamo ancora tenuti a mantenere una distanza dal potere dello Stato quando questo potere si sta esso stesso disintegrando, e nel mentre ricorre a osceni esercizi di violenza per mascherare la propria impotenza?

Qui possiamo porre anche una domanda più fondamentale: perché l'Evento-Verità rivoluzionario implica violenza? Perché viene attuato a partire dal punto sintomatico (o torsione) del corpo sociale, dal punto di impossibilità della totalità sociale: il suo soggetto è la «parte dei senza parte» della società, coloro ai quali, per quanto facciano formalmente parte della società, è negato un posto vero e proprio in essa. Questo è il «punto di verità» della società, e per affermarlo l'intera struttura di cui questo punto costituisce il punto di impossibilità deve essere annientata, sospesa. Esattamente per la stessa ragione, come vide correttamente Lenin, la verità è rivoluzionaria: il solo modo di affermarla è causare una sollevazione rivoluzionaria nell'ordine gerarchico esistente. Quindi dobbiamo opporci alla vecchia idea (pseudo)machiavellica che la verità è impotente e che il potere, se vuole essere efficace, deve ricorrere alla menzogna e all'inganno: come ha sostenuto Lenin, il marxismo è forte nella misura in cui è vero.

(Questo vale in modo particolare contro il rifiuto postmoderno della verità universale come oppressiva, secondo cui, come dice

Gianni Vattimo, se la verità ci libera, ci libera anche da se stessa).

Nella storia della politica radicale la violenza è di norma associata alla cosiddetta eredità giacobina e, per questo motivo, viene rifiutata come qualcosa che deve essere abbandonato se vogliamo veramente ricominciare da zero. Perfino alcuni (post)marxisti contemporanei si sentono imbarazzati dalla cosiddetta eredità giacobina del terrore di Stato centralizzato, da cui vogliono distanziare Marx stesso, proponendo un Marx autenticamente «liberale» il cui pensiero è stato in seguito oscurato da Lenin. È stato Lenin, così dicono, a (re)introdurre l'eredità giacobina, falsificando in questo modo lo spirito libertario di Marx. Ma è vera questa storia? Guardiamo meglio a come i giacobini rifiutarono il ricorso a un voto di maggioranza, in nome di quelli che parlano per una Verità eterna. Come poterono i giacobini, sostenitori dell'unità e della lotta contro le fazioni, giustificare un tale rifiuto? «Tutta la difficoltà sta in come dobbiamo distinguere tra la voce della verità, anche se è minoritaria, e la voce faziosa che cerca solo di dividere artificialmente per nascondere la verità»⁵⁸ La risposta di Robespierre era che la verità è irriducibile ai numeri (al conteggio); può essere trovata anche in solitudine: chi proclama una verità che ha vissuto non deve essere trattato come un fazioso, ma come una persona sensibile e coraggiosa. Rivolgendosi all'Assemblée Nationale il 28 dicembre 1792 Robespierre affermò che, nel testimoniare la verità, qualsiasi invocazione a una maggioranza o minoranza non è che un mezzo per ridurre «al silenzio coloro che vengono designati con questo termine [minoranza]»; «[la] minoranza ha ovunque un diritto eterno: quello di far sentire la voce della verità». È assai significativo che Robespierre facesse quest'affermazione nell'Assemblée a proposito del processo al re. I girondini avevano proposto una soluzione «democratica»: in un caso così difficile era necessario fare «appello al popolo», convocare assemblee locali in tutta la Francia e chiedere loro di votare su cosa bisognasse fare con il re; solo un tale gesto avrebbe dato legittimità al processo. La risposta di Robespierre fu che un tale appello al popolo avrebbe in realtà cancellato la volontà sovrana del popolo che, attraverso la Rivoluzione, si era già pronunciato e aveva cambiato la natura stessa dello Stato francese, portando all'esistenza della Repubblica. Ciò che i girondini insinuano in realtà, egli afferma, è che l'insurrezione rivoluzionaria è «solo l'azione di una parte del popolo, perfino di una minoranza, e che si deve chiedere a una sorta di maggioranza silenziosa di pronunciarsi». In breve, la Rivoluzione ha già deciso la faccenda, il fatto stesso della Rivoluzione significa che il re è colpevole, e quindi mettere ai voti la sua colpevolezza significherebbe mettere in dubbio la Rivoluzione stessa. Quando abbiamo a che fare con «verità forti» (*les vérités fortes*), affermarle

implica necessariamente violenza simbolica. Quando la patrie est en danger, disse Robespierre, dobbiamo dire senza timore il fatto che «la nazione è tradita. Questa verità è ora nota a tutti i francesi»; «Legislatori, il pericolo è imminente; il regno della verità deve cominciare: abbiamo sufficiente coraggio per dirvelo; abbiate sufficiente coraggio per ascortarlo». In una tale situazione non ci può essere spazio per chi assume una terza posizione neutrale. Nel suo discorso in celebrazione dei morti del 10 agosto 1792 l'abbé Grégoire dichiarò: «ci sono persone che sono talmente buone da essere inutili; e in una rivoluzione che intraprende la lotta per la libertà contro il dispotismo un uomo neutrale è un pervertito che, senza alcun dubbio, attende di vedere come si risolve la battaglia per decidere da che parte stare». Prima di bollare queste frasi di «totalitarismo» ricordiamoci di un momento più recente in cui la patrie francese era ancora en danger, nel 1940, quando nientemeno che il generale De Gaulle, nel suo celebre discorso radiofonico da Londra, annunciò al popolo francese la «verità forte»: la Francia è sconfitta, ma la guerra non è finita; la lotta continua contro i collaborazionisti di Pétain. Vale la pena ricordare le esatte condizioni di questa dichiarazione: perfino Jacques Duclos, secondo in comando del Partito Comunista Francese, ammise in una conversazione privata che, se si fossero tenute elezioni libere in quel momento, il maresciallo Pétain avrebbe vinto con il novanta per cento dei voti.

Quando De Gaulle, nel suo storico discorso, rifiutò di arrendersi e si impegnò in una resistenza continua, sostenne che solo lui, e non il regime di Vichy, poteva parlare a nome della vera Francia (cioè: a nome della Francia in quanto tale, non solo a nome della «maggioranza dei francesi»!). Ciò che affermò De Gaulle è profondamente vero, anche se, «democraticamente parlando», non solo mancava di legittimità, ma era chiaramente contrario all'opinione della maggioranza del popolo francese. (Lo stesso vale per la Germania: chi rappresentava la Germania era l'esile minoranza che oppose un'attiva resistenza a Hitler, non i nazisti o gli indecisi opportunisti)⁵⁹.

Questa posizione di una minoranza che rappresenta il Tutto è rilevante più che mai nella nostra epoca postpolitica in cui regna la pluralità delle opinioni: in tali condizioni, la Verità universale è per definizione una posizione minoritaria. Come fa notare Sophie Wahnich, in una democrazia corrotta dai media, «la libertà di stampa senza il dovere di resistere» equivale al «diritto di non dire nulla in un modo politicamente relativista» invece che all'«esigente e a volte perfino mortale etica della verità». In una tale situazione l'intransigente voce della verità non può che apparire «irrazionale»

nella sua mancanza di considerazione per le opinioni degli altri, nel suo rifiuto dello spirito di compromesso pragmatico, nella sua apocalittica definitività.

Simone Weil propone una semplice e toccante formulazione di questa parzialità della verità:

In questo mondo, solo degli esseri caduti all'ultimo livello dell'umiliazione, ben al di sotto della mendacità, non solo senza alcuna considerazione sociale ma guardati da tutti come se fossero sprovvisti del primo elemento di dignità umana, la ragione; solo questi esseri, in effetti, hanno la possibilità di dire la verità. Tutti gli altri mentono⁶⁰

Gli abitanti degli slums, per esempio, sono i morti viventi del capitalismo globale: vivi, ma morti agli occhi della polis.

Il termine «verità eterna» deve essere qui letto in modo propriamente dialettico in riferimento a un'eternità fondata in un atto temporale unico (come nel cristianesimo, in cui la Verità eterna può essere vissuta solo sostenendo la singolarità storico-temporale di Cristo). Ciò che fonda una verità è l'esperienza di sofferenza e coraggio, a volte in solitudine, non il numero o la forza della maggioranza. Questo non significa ovviamente che ci siano criteri infallibili per la verità: l'asserzione della Verità comporta una sorta di scommessa, una decisione rischiosa. La via di una Verità deve essere scavata, talvolta anche forzata, e chi dice la verità non è di norma capito subito, in quanto lotta (con se stesso e con gli altri) per trovare il linguaggio appropriato per articolarla. È il pieno riconoscimento di questa dimensione di rischio e scommessa, dell'assenza di qualsiasi garanzia esterna, che distingue un autentico impegno di verità da qualsiasi forma di «totalitarismo» o «fondamentalismo».

Montagna alta, fiume profondo

Dato che oggi non c'è alcun discorso rivoluzionario in grado di produrre un tale effetto di verità, cosa dobbiamo fare? Qui il testo fondamentale è il meraviglioso saggio breve di Lenin A proposito dell'ascensione sulle alte montagne, scritto nel 1922 quando, dopo aver vinto la guerra civile, i bolscevichi dovettero retrocedere nella NEP. Nel passo che segue Lenin usa la similitudine di uno scalatore che deve tornare a valle dopo il primo tentativo di raggiungere una nuova vetta per descrivere cosa significa retrocedere senza tradire opportunisticamente la propria fedeltà alla Causa:

Immaginiamo un uomo che effettui l'ascensione di una montagna altissima, dirupata e ancora inesplorata. Supponiamo che dopo aver trionfato di difficoltà e di pericoli inauditi, egli sia riuscito a salire molto più in alto dei suoi predecessori, senza tuttavia aver raggiunto la sommità.

Egli si trova in una situazione in cui non è soltanto difficile e pericoloso, ma addirittura impossibile avanzare oltre nella direzione e nel cammino che egli ha scelto. Egli è costretto a tornare indietro, a ridiscendere, a cercare altri cammini, sia pure più lunghi, i quali gli permettano di salire fino alla cima. La discesa, da questa altezza mai ancora raggiunta su cui si trova il nostro viaggiatore immaginario, offre delle difficoltà e dei pericoli ancora maggiori, forse, dell'ascensione: è più facile inciampare; si vede male dove si mettono i piedi; manca quello stato d'animo particolare di entusiasmo che dava impulso al cammino verso l'alto, dritto allo scopo, ecc. [...] E dal basso giungono voci piene di una gioia maligna. Gli uni gioiscono apertamente, lanciano urla, gridano: guardate, sta per cadere; gli sta bene; così imparerà a fare il folle! Altri cercano di nascondere la propria gioia, comportandosi per lo più alla maniera di Iuduscka Golovliov: assumono un'aria triste, levano gli occhi al cielo. Con nostro dolore, i nostri timori si avverano! Non siamo stati forse noi, che abbiamo dedicato tutta la nostra vita a preparare un piano ragionevole per l'ascensione di questa montagna, a chiedere un rinvio dell'ascensione, fino al momento in cui il nostro piano fosse stato elaborato definitivamente? E se noi abbiamo lottato tanto ardentemente contro il cammino che adesso lo stesso insensato

abbandona (guardate, guardate, eccolo che torna indietro, che discende, che lavora per ore per prepararsi la possibilità di muoversi di un solo metro! Lui che ci ha lanciato le peggiori ingiurie quando chiedevamo sistematicamente moderazione e accuratezza!), se noi abbiamo condannato tanto ardentemente l'insensato e se abbiamo messo in guardia tutti affinché non lo imitassero e non lo aiutassero, l'abbiamo fatto esclusivamente per amore del grande piano di ascensione di questa stessa montagna, per non compromettere del tutto questo piano grandioso!⁶¹

Dopo aver elencato le conquiste dello Stato sovietico, Lenin passa quindi ad analizzare ciò che non era stato fatto:

Ma noi non abbiamo terminato neppure le fondamenta dell'economia socialista. Le forze ostili del capitalismo agonizzante possono ancora distruggercele. Bisogna rendercene conto nettamente e riconoscerlo apertamente, poiché non v'è nulla di più pericoloso che le illusioni (e la vertigine, soprattutto a grande altezza). E non v'è assolutamente nulla di «terribile», nulla che possa dare legittimamente adito al minimo scoraggiamento, nel riconoscere questa amara verità, poiché noi abbiamo sempre professato e ripetuto quella verità elementare del marxismo secondo cui la vittoria del socialismo richiede gli sforzi congiunti degli operai di più paesi avanzati. Ebbene, noi siamo ancora soli, e, in un paese arretrato, un paese più rovinato degli altri, abbiamo fatto più di quanto fosse credibile. Ma non è tutto: noi abbiamo conservato l'«esercito» delle forze proletarie rivoluzionarie, abbiamo conservato la sua «capacità di manovra», abbiamo conservato la chiarezza di spirito che ci permette di calcolare con sangue freddo dove, quando e come bisogna indietreggiare (per meglio saltare); dove quando e come bisogna propriamente riprendere il lavoro incompiuto. Sicuramente perduti dovrebbero essere considerati quei comunisti che immaginassero possibile portare a termine - senza errori, senza ritirate, senza ripetuti rifacimenti di lavori incompiuti o mal realizzati - una «impresa» di portata storica mondiale come la costruzione delle fondamenta dell'economia socialista (particolarmente in un paese di piccoli contadini). Non sono invece perduti (e con tutta probabilità non lo saranno mai) quei comunisti che non si lasciano andare né alle illusioni né allo scoraggiamento, conservando la forza e l'elasticità del proprio organismo per «ricominciare daccapo» nuovamente la marcia di avvicinamento verso un obiettivo difficilissimo⁶².

La conclusione di Lenin - «ricominciare daccapo nuovamente» - mette in chiaro che non sta parlando solo di rallentare per consolidare le conquiste raggiunte, ma precisamente di scendere fino al punto di

partenza: dobbiamo «ricominciare daccapo», non da dove siamo riusciti ad arrivare nel tentativo precedente. In termini kierkegaardiani, il processo rivoluzionario non è un processo graduale, ma un movimento ripetitivo, il movimento di ripetere l'inizio più e più volte. Ed è esattamente qui che ci troviamo oggi, dopo l'«oscuro disastro» del 1989.

Come nel 1922, le voci dal basso ci risuonano intorno con gioia maliziosa: «Vi sta bene, razza di folli che volevate imporre alla società la vostra visione totalitaria!» Altri provano a celare la loro gioia, borbottando e alzando gli occhi al cielo come a dire: «Ci addolora molto constatare che le nostre paure erano giustificate! Che nobile era la vostra visione di creare una società giusta! Il nostro cuore batteva per voi, ma la nostra ragione ci ha detto che i vostri piani potevano solo finire in miseria e in nuove forme di servitù!» Rifiutando ogni compromesso con queste voci ammalianti, ora dobbiamo di certo «ricominciare daccapo». Non «continuare a costruire sulle fondamenta dell'epoca rivoluzionaria del Novecento» - che è durata dal 1917 al 1989, o, più precisamente, al 1968 - ma scendere al punto di partenza per scegliere una via diversa.

Per esempio, nel mio caso personale, è necessario rompere con ogni tipo di nostalgia per il modello jugoslavo di socialismo, concepito come più autentico della forma stalinista predominante nell'Europa dell'Est. Una tale nostalgia - radicata in un narcisismo di piccole differenze che si focalizzano su «qualcosa di speciale» - gioca esattamente lo stesso ruolo ideologico dei sogni di una «modernità alternativa» nella teoria postcoloniale: la sua funzione è di evitare qualsiasi analisi critica radicale delle ragioni del fallimento del comunismo novecentesco. Il punto non è di negare i momenti autentici del comunismo jugoslavo (la resistenza partigiana contro l'occupazione tedesca, la rottura con Stalin nel 1948 e perfino - fino a un certo punto - l'opposizione al socialismo di Stato), ma solo di riconoscere che queste caratteristiche non equivalevano in alcun modo a una genuina alternativa al socialismo di Stato. Dopo una visita in Jugoslavia nei primi anni Sessanta, Che Guevara notò con ovvio disappunto che la gente comune per strada era ben nutrita e ben vestita e appariva piuttosto allegra, come se tutto questo implicasse un tradimento del fervore rivoluzionario; si chiese perché i comunisti jugoslavi non chiedevano più sacrifici al popolo per accrescere il suo spirito rivoluzionario. Nonostante questo commento riveli la fascinazione masochista di Guevara per la rinuncia, in esso c'è un briciolo di verità: la legittimità definitiva del modello jugoslavo non sta nella sua asserzione dell'autogestione, ma nel fatto che permise ai suoi cittadini di condurre una vita relativamente confortevole, almeno rispetto al resto del blocco orientale.

Le ultime interviste di Tito sono di grande interesse, visto che nessuno osò rivederle o censurarle, anche se diceva ben più di una cosa strana.

Durante la sua ultima visita a Lubiana, quando gli fu chiesto quale fosse la sua forma ideale di società, rispose spazientito: «I cacciatori! Il leader dà gli ordini e gli altri sparano, senza discutere!» Allo stesso modo, quando gli fu chiesto della rottura con Stalin, rispose francamente che era stata tutta una questione di potere: i comunisti jugoslavi non volevano sottomettersi a un potere straniero; solo più tardi, quando si dovette giustificare la rottura per motivi di principio, gli jugoslavi fecero appello all'autogestione socialista.

Questo non la rende in alcun modo meno genuina: la regola fondamentale della dialettica storica è che qualcosa che è stato inventato per ragioni manipolative può diventare autentico. Nondimeno rimane il fatto che la guerra dei primi anni Novanta non fu il risultato del fatto che la Jugoslavia aveva abbandonato la via di Tito, ma l'esplosione tardiva della verità della Jugoslavia di Tito, la conseguenza della sua pseudosoluzione agli antagonismi sociali. Ciò che risalta qui è la totale impotenza dell'opposizione marxista - il gruppo Praxis⁶³ - di fronte a questi eventi: alcuni si limitarono a sparire dalla scena pubblica, altri arrivarono a unirsi a Milosevic (con un gesto che scioccò i loro colleghi all'estero). Per quanto io non abbia in alcun modo sostenuto Zoran Žižek (un allievo di Habermas, tra parentesi), questi aveva ragione a descrivere Milosevic come il primo politico jugoslavo a tener pienamente conto del fatto che Tito era morto.

L'impotenza debilitante degli oppositori di Milosevic nella Lega dei Comunisti sta nella loro goffa difesa di un cadavere chiamato il «lascito di Tito». Paradossalmente, nei tardi anni Ottanta e nei primi Novanta il solo modo di difendere quello che valeva la pena di essere difeso nel lascito di Tito era di opporsi a Milosevic e al suo regime con tutti i mezzi possibili: difendere re quel lascito significava difendere Sarajevo sotto assedio.

Dobbiamo anche tenere a mente che il 1989 ha rappresentato la sconfitta non solo del socialismo di Stato, ma anche della socialdemocrazia occidentale. La miseria della sinistra odierna in nessun luogo è più evidente che nella sua difesa «di principio» dello Stato sociale socialdemocratico. In assenza di un progetto radicale attuabile, tutto ciò che la sinistra sa fare è bombardare lo Stato con richieste di espansione dello Stato sociale, sapendo benissimo che lo Stato non sarà in grado di farlo. L'inevitabile delusione servirà allora a ricordare l'impotenza di base della socialdemocrazia e a spingere dunque la gente verso una nuova sinistra radicale e rivoluzionaria. Inutile dire che una tale politica di cinica «pedagogia» è destinata a

fallire, dal momento che combatte una battaglia persa: nella presente costellazione politico-ideologica la reazione più probabile al fallimento dello Stato sociale sarà il populismo di destra. Per impedire questo sviluppo la sinistra dovrà presentarsi con un proprio progetto positivo che vada al di là di un semplice puntellamento dello Stato sociale. Questa è anche la ragione per cui è totalmente sbagliato riporre le nostre speranze negli Stati-nazione forti come difesa contro organismi transnazionali come l'Unione Europea che, così dicono, servono da strumento del capitale globale per demolire ciò che rimane dello Stato sociale. Da questa considerazione ad accettare un'«alleanza strategica» con la destra nazionalista che teme l'annacquamento dell'identità nazionale in un'Europa transnazionale il passo è breve.

I muri che stanno ora spuntando in tutto il mondo non sono dello stesso tipo di quello di Berlino, l'icona della guerra fredda. I muri di oggi non sembrano appartenere allo stesso concetto, dal momento che lo stesso muro presenta spesso molteplici funzioni: difesa contro il terrorismo, contro gli immigrati illegali, contro il contrabbando, copertura per appropriazioni colonialiste di terre ecc. Tuttavia Wendy Brown ha ragione a insistere che, nonostante questa apparenza di molteplicità, abbiamo qui a che fare con lo stesso fenomeno, anche se gli esempi non sono di norma visti come casi dello stesso concetto. I muri di oggi sono una reazione alla minaccia posta alla sovranità dello Stato-nazione dai continui processi di globalizzazione: «Piuttosto che espressione risorgente della sovranità dello Stato-nazione, i nuovi muri sono icone della sua erosione. Se possono apparire come segni iperbolici di questa sovranità, come tutte le iperboli essi rivelano uno Stato tremolante, una vulnerabilità, incertezza o instabilità nel cuore di ciò che mirano a esprimere - qualità che sono in sé antitetiche alla sovranità e quindi elementi del suo disfacimento»⁶⁴. Ciò che colpisce è la natura teatrale e alquanto inefficiente di questi muri, che sono costruiti con materiali sorpassati (cemento e metallo), come contromisura comicamente medievale contro le forze immateriali della mobilità digitale e commerciale che in realtà minacciano oggi la sovranità nazionale. Brown ha ragione anche ad aggiungere all'economia globale la religione organizzata come principale agente trans-statale che costituisce una minaccia per la sovranità dello Stato. Possiamo sostenere che la Cina, per esempio, nonostante abbia di recente riconosciuto che la religione è uno strumento di stabilità sociale, contrasta in modo feroce alcune religioni (il buddhismo tibetano, il movimento Falun) proprio perché le considera una minaccia alla sovranità e all'unità nazionale (buddhismo sì, ma sotto il controllo dello Stato cinese; cattolicesimo sì, ma i vescovi nominati dal papa dovranno essere selezionati dalle autorità cinesi.).

La modalità più infida di falsa fedeltà al comunismo novecentesco

è il rifiuto di tutti i socialismi reali in nome di qualche autentico movimento operaio che attende di esplodere. Nel 1983 Georges Peyrol scrisse una pièce intitolata Trenta modi di riconoscere a colpo sicuro un marxista vecchio stile⁶⁵, una critica meravigliosamente ironica della tradizionale certezza dei marxisti che, prima o poi, un movimento operaio rivoluzionario risorgerà e spazzerà via il dominio capitalista insieme ai corrotti partiti e sindacati di sinistra. Frank Ruda⁶⁶ ha svelato che «Georges Peyrol» è uno degli pseudonimi di Alain Badiou: il bersaglio del suo attacco erano quei trotskisti superstiti che continuavano ad avere fiducia nel fatto che un nuovo e autentico movimento operaio sarebbe in qualche modo emerso dalla crisi della sinistra marxista⁶⁷. Come uscire da questa impasse? E se ci arrischiassimo qui a fare un passo più in là e, insieme al rifiuto delle regole dello Stato e del mercato, rifiutassimo anche la loro ombra utopica, l'idea di una diretta regolazione «dal basso» del processo sociale di produzione, la controparte economica del sogno della «democrazia diretta» dei consigli?

Dove siamo allora oggi? Badiou ha descritto in modo memorabile la nostra situazione di stallo postmarxista come «questo torbido scenario, in cui si vede il Male danzare sulle rovine del Male»⁶⁸. Ogni nostalgia è fuori discussione; i regimi comunisti erano «malvagi»; il problema è che anche ciò che li ha sostituiti è «malvagio», sebbene in modo diverso. Ma in che modo? Nel 1991 Badiou fornì una formulazione più teorica della vecchia battuta sulla differenza fra l'Occidente democratico e l'Est comunista: nell'Est le dichiarazioni pubbliche da parte degli intellettuali sono attese con impazienza e hanno grande risonanza, anche se è loro proibito di parlare e scrivere liberamente; in Occidente possono dire e scrivere quello che vogliono, ma le loro parole sono in gran parte ignorate. Nella riformulazione di Badiou Est e Ovest sono opposti nei termini dei modi diversi in cui l'imperio della legge è situato tra i due estremi di Stato e filosofia. Nell'Est l'importanza della filosofia viene riconosciuta, ma solo in una forma direttamente subordinata allo Stato: qui il ruolo che legittima la filosofia è quello di giustificare lo Stato in quanto esso lavora direttamente in nome della Verità della Storia, che permette allo Stato di fare a meno dell'imperio della legge e delle libertà formali che questo garantisce.

In Occidente, al contrario, lo Stato è legittimato non dalla superiore Verità della Storia, ma attraverso elezioni democratiche garantite dall'imperio della legge. Come conseguenza, sia lo Stato che il pubblico sono indifferenti alla filosofia:

La subordinazione della politica al tema del diritto fa sì che nelle

società a regime parlamentare [...] diventi impossibile distinguere il filosofo dal sofista. [...] Invece, nelle società socialiste burocratiche, è impossibile distinguere il filosofo dal funzionario, ossia dal poliziotto. Tendenzialmente la filosofia altro non è che la parola del tiranno⁶⁹.

In entrambi i casi alla filosofia è negata la propria verità e autonomia, dal momento che «si dichiarano filosofi proprio coloro che in origine ne erano gli avversari, il sofista e il tiranno, o il giornalista e il poliziotto»⁷⁰. Badiou non preferisce in alcun modo, né segretamente né apertamente, il Partito-Stato poliziesco allo Stato di diritto: afferma chiaramente che è pienamente legittimo preferire il secondo al primo. Ma qui traccia un'altra distinzione chiave: «La trappola consisterebbe nell'immaginare che una tale preferenza, che ha le sue ragioni nella storia oggettiva dello Stato, sia invece una decisione politica soggettiva»⁷¹. Quello che intende con «decisione politica soggettiva» è un autentico impegno collettivo lungo linee comuniste (o emancipative radicali): un tale impegno non è «opposto» alla democrazia parlamentare, ma semplicemente si muove a un livello radicalmente diverso; e cioè, l'impegno politico non è qui limitato al solo atto di voto, ma comporta una fedeltà continua a una Causa, un paziente e collettivo «atto d'amore».

Quello che Badiou articola in termini teorici è confermato nell'esperienza quotidiana della maggior parte della gente comune: il collasso dei regimi comunisti non è stato un Evento nel senso di una rottura storica che ha dato vita a qualcosa di Nuovo nella storia dell'emancipazione. Dopo la rottura le cose sono semplicemente tornate alla normalità capitalista, il che ricorda lo stesso passaggio dall'entusiasmo per la libertà al dominio del profitto descritto da Marx nella sua analisi della rivoluzione francese. Il caso di Václav Havel è esemplare: i suoi sostenitori rimasero scioccati nell'apprendere che il meticoloso paladino del «vivere nella verità» più tardi si invischiò in affari loschi con ambigue imprese immobiliari dominate da ex membri della polizia segreta comunista. Che ingenuo che è apparso Timothy Garton Ash nella sua visita in Polonia nel 2009, per celebrare il ventesimo anniversario della caduta del comunismo: cieco alla volgare realtà che gli stava attorno, cercava di convincere i polacchi che avrebbero dovuto sentirsi orgogliosi, come se la loro fosse ancora la nobile terra di Solidarnosc.

In Europa, sia all'Ovest che all'Est, ci sono segnali di una riorganizzazione a lungo termine dello spazio politico. Fino a poco tempo fa questo spazio era in generale dominato da due partiti principali: un partito di centrodestra (cristiano-democratico, liberal-conservatore, partito popolare ecc.) e un partito di centrosinistra (socialista, socialdemocratico ecc.), con l'aggiunta di piccoli partiti che

si indirizzavano a un elettorato più ristretto (ecologisti, liberali ecc.). Ciò che ora emerge progressivamente è uno spazio occupato, da un lato, da un partito che sostiene il capitalismo globale in quanto tale (di norma con un certo grado di tolleranza verso aborto, diritti degli omosessuali, minoranze religiose ed etniche ecc.), e dall'altro un sempre più forte partito populista opposto all'immigrazione (accompagnato ai margini da gruppi esplicitamente razzisti e neofascisti). Il caso esemplare è qui la Polonia: con la scomparsa degli ex comunisti, i partiti principali sono ora l'«anti-ideologico» partito liberale centrista del primo ministro Donald Tusk e il partito cristiano conservatore dei fratelli Kaczynski. In Italia Berlusconi è la prova che perfino questa opposizione finale non è insormontabile: il suo Forza Italia è sia il partito del capitalismo globale che quello della tendenza populista anti-immigrazione. Nella sfera depoliticizzata dell'amministrazione postideologica, il solo modo di mobilitare l'elettorato è suscitare paura (degli immigrati, del prossimo). Per citare Gáspár Miklós Tamás, ci stiamo dunque di nuovo avvicinando piano piano a uno scenario in cui «non c'è nessuno tra lo zar e Lenin», cioè in cui una situazione complessa è ridotta a una semplice scelta fondamentale: comunità o collettivo, socialismo o comunismo? O per dirla nei ben noti termini del 1968, affinché la sua eredità fondamentale sopravviva il liberalismo ha bisogno dell'aiuto fraterno della sinistra radicale.

Il movimento del Tea Party negli Stati Uniti non è forse la versione americana di questo populismo di destra, che sta progressivamente emergendo come la sola vera opposizione al consenso liberale? Il movimento del Tea Party presenta naturalmente alcune caratteristiche che sono specifiche degli Stati Uniti, e che ci permettono di predire con sicurezza che la sua ascesa sarà strettamente correlata all'ulteriore declino degli Stati Uniti come potenza mondiale. Più interessante è il conflitto tra l'establishment del GOP⁷² e il Tea Party che sta già esplodendo qua e là: i dirigenti delle grandi banche si sono incontrati con i leader del GOP, che hanno promesso di bocciare la Volcker law⁷³ che limita il genere di speculazioni che hanno portato alla crisi del 2008; il Tea Party si è dato come primo compito quello di estendere i tagli fiscali concessi da Bush ai molto ricchi, aggiungendo così centinaia di miliardi di dollari al deficit che vuole abolire; ecc. Per quanto ancora funzionerà questa magistrale manipolazione ideologica? Per quanto ancora la base del Tea Party accetterà la fondamentale irrazionalità del suo programma di proteggere gli interessi della gente comune che lavora sodo privilegiando i «ricchi sfruttatori» e quindi letteralmente andando contro i suoi stessi interessi? È qui che comincia la lotta ideologica: la clamorosa irrazionalità delle proteste del Tea Party è una prova del potere

dell'ideologia della «libertà dell'individuo contro l'interferenza dello Stato» che riesce a confondere perfino i fatti più elementari.

Oggi stiamo cominciando a pagare il prezzo di questo spostamento. In Grecia nel maggio 2010 grandi dimostrazioni si sono trasformate in violenza dopo che il governo ha annunciato le misure di austerità che dovrà adottare per rispettare le condizioni del piano di salvataggio imposto dall'Unione Europea per evitare il collasso finanziario. Due storie sono emerse durante questi avvenimenti: da una parte c'è la storia dominante dell'establishment dell'Europa occidentale, che irride i greci come un popolo corrotto, inefficiente, spendaccione e pigro, abituato a vivere dell'aiuto dell'Unione Europea, mentre dall'altra c'è la storia della sinistra greca, che ha visto le misure di austerità come un ennesimo tentativo da parte del capitale finanziario internazionale di smantellare le ultime tracce dello Stato sociale e di sottomettere lo Stato greco a suoi diktat. Se in entrambe le storie c'è un pizzico di verità (ed entrambe concordano nel condannare la corruzione della classe dominante greca), entrambe sono però fundamentalmente false. La storia dell'establishment europeo nasconde il fatto che il massiccio prestito concesso alla Grecia sarà usato per ripagare il debito del paese nei confronti delle grandi banche europee: il vero scopo della misura è quello di sostenere le banche, visto che se lo Stato greco va in bancarotta queste ne avvertiranno un serio contraccolpo. La storia della sinistra mostra ancora una volta la miseria della sinistra contemporanea: non c'è alcun contenuto positivo nella sua protesta, solo un rifiuto generalizzato di scendere a compromessi nella difesa dello Stato sociale esistente. (Per non parlare del suo glissare sullo spiacevole fatto che il grande debito della Grecia ha invero permesso i privilegi che la classe lavoratrice «comune» ha potuto permettersi).

Eppure tutti sanno che lo Stato greco non ripagherà mai e non potrà mai ripagare il debito: in un curioso gesto di finzione collettiva, tutti ignorano l'ovvia assurdità della proiezione finanziaria su cui si basa il prestito. L'ironia è che la misura potrebbe nondimeno avere successo nel suo obiettivo immediato di stabilizzare l'euro: ciò che importa nel capitalismo contemporaneo è che gli attori agiscano sulla base delle loro presunte credenze riguardo prospettive future, indipendentemente dal fatto che credano in queste prospettive o le prendano sul serio.

Questo processo di costruzione fantasiosa va di pari passo con il suo apparente opposto: la naturalizzazione depoliticizzata della crisi e delle misure regolative proposte. Queste misure non vengono presentate come decisioni fondate su scelte politiche, ma come necessità imposte da una logica economica neutra: se vogliamo stabilizzare l'economia, non c'è altra via che inghiottire l'amara medicina. Tuttavia, anche qui non dobbiamo lasciarci sfuggire il

pizzico di verità che c'è in questo ragionamento: se rimaniamo all'interno dei confini del sistema capitalistico globale, allora queste misure sono certo necessarie; la vera utopia non consiste in un cambiamento radicale del sistema presente, ma nell'idea che si possa conservare lo Stato sociale all'interno di questo sistema.

In questo contesto il Fondo Monetario Internazionale appare da un punto di vista come un agente neutrale di ordine e disciplina, e dall'altro come un agente oppressivo del capitale globale. Entrambi i punti di vista contengono un elemento di verità: è difficile non vedere il modo superegotico in cui il FMI tratta i suoi Stati clienti - mentre li rimprovera e punisce per i debiti non pagati, allo stesso tempo offre loro nuovi prestiti che tutti sanno che gli Stati non saranno in grado di restituire, e così li trascina sempre più a fondo nel circolo vizioso del debito. D'altra parte la ragione per cui questa strategia superegotica funziona è che lo Stato debitore, pienamente consapevole che non dovrà mai veramente ripagare il debito, spera di ricavarne in ultima istanza un profitto. (Per non parlare del fatto che non c'è una vera via d'uscita da questo circolo vizioso: se uno Stato cerca di uscire dal patrocinio del FMI si espone al rischio del disordine di una spesa pubblica incontrollata che genera inflazione).

Si sente sempre più spesso dire che la crisi greca mostra non solo che l'euro è condannato, ma che lo è anche il progetto di un'Europa unita.

Ma prima di avallare questa affermazione generale dobbiamo aggiungere un giro di vite leninista: va bene, l'Europa è morta, ma quale Europa? La risposta è: l'Europa postpolitica dell'adattamento al mercato mondiale, l'Europa che è stata ripetutamente rifiutata ai referendum, l'Europa dei tecnocrati di Bruxelles, l'Europa che si atteggia a difensore della fredda ragione economica contro la passione e la corruzione greche, matematica contro pathos. Ma, per quanto possa apparire utopistico, c'è ancora uno spazio aperto per un'altra Europa, un'Europa ripoliticizzata fondata su un progetto emancipativo condiviso, l'Europa che ha dato origine alla democrazia dell'antica Grecia, alla rivoluzione francese e a quella russa. Ecco perché dobbiamo evitare la tentazione di reagire all'attuale crisi finanziaria ritirandoci nella difesa degli Stati-nazione sovrani, facile preda del volubile capitale internazionale che può semplicemente giocare a mettere uno Stato contro l'altro. Al contrario, la risposta deve essere ancora più internazionalista e universalista dell'universalismo del capitale internazionale. Il concetto di resistenza al capitale globale in difesa delle identità etniche particolari è più suicida che mai, con lo spettro grottesco dell'«idea di Juche»⁷⁴ nordcoreana in agguato dietro le quinte.

Leitkultur? Sì, grazie!

È su questo sfondo che dobbiamo affrontare il tema sensibile dei molteplici stili di vita. Mentre nelle società liberal-secolari dell'Occidente il potere statale protegge la libertà pubblica, ma interviene nella sfera privata (quando sospetta abusi sui minori ecc.), tali «intrusioni nello spazio domestico, la violazione degli ambiti 'privati', non sono ammesse nella legge islamica, per quanto la conformità nel comportamento 'pubblico' possa essere molto più rigida»⁷⁵: «per la comunità ciò che conta è la pratica sociale del soggetto musulmano - incluso ciò che viene detto pubblicamente - non i suoi pensieri intimi, quali che essi siano». In altre parole, «ciò che conta alla fine è l'appartenenza a uno stile di vita particolare in cui la persona non appartiene a se stessa». Nonostante il Corano dica «creda chi vuole e chi vuole neghi» (18,29), questo «diritto di credere ciò che si vuole non [...] include il diritto di esprimere pubblicamente le proprie credenze religiose o morali con l'intenzione di convertire il prossimo a una falsa dedizione»⁷⁶. È per questo che, per i musulmani, «è impossibile rimanere in silenzio quando si trovano di fronte alla blasfemia»: la loro reazione è così intensa perché per loro «la blasfemia non è né 'libertà di parola' né la sfida di una nuova verità, ma qualcosa che cerca di spezzare un rapporto vissuto». Questo rapporto vissuto è descritto da Saba Mahmood attraverso il ruolo dell'icona nel cristianesimo ortodosso: nonostante l'islam sia iconoclasta, per i musulmani devoti le loro pratiche e virtù incarnate forniscono il sostrato attraverso il quale si arriva ad acquisire una disposizione pia e devota. Un tale «abitare» il modello [...] è il risultato di un atto d'amore in cui la persona è legata alla figura d'autorità mediante un senso di intimità e desiderio. Non è a causa della costrizione della «legge» che si emula il comportamento del profeta, ma è a causa delle disposizioni etiche che la persona ha sviluppato che la portano a comportarsi in un certo modo⁷⁷.

Questo abbandono che trascende il sé a una comunità tenuta insieme da una rete complessa di pratiche che incarnano il rapporto vivente e condiviso con la divinità - che costituisce proprio l'opposto dell'enfasi protestante sulla fede interiore di un individuo isolato -

spiega anche l'intensa protesta pubblica dei musulmani nei casi di blasfemia contro l'islam. Essi considerano che la loro vita ha senso solo come membri di una comunità religiosa, che condivide riti e costumi, e così un attacco all'islam è per loro non una questione intellettuale che riguarda la verità, ma una minaccia diretta alla loro forma di vita collettiva. Il problema esplode quando i membri di una comunità considerano come un'offesa blasfema non un attacco diretto alla loro religione, ma lo stile di vita stesso di un'altra comunità - come nel caso degli attacchi a gay e lesbiche nei Paesi Bassi, in Germania e in Danimarca, o come nel caso di quegli uomini e donne francesi che considerano una donna ricoperta da un burqa come un attacco alla loro identità francese, ed è per questo che trovano anche «impossibile restare in silenzio» quando si trovano di fronte a una tale situazione.

Le origini del liberalismo non devono essere cercate in un qualche individualismo estremo; il liberalismo fu invece una risposta al problema di cosa fare in una tale situazione, quando due gruppi etnici o religiosi che vivono a contatto l'uno con l'altro hanno stili di vita incompatibili. È facile affermare che, in una tale situazione, non dobbiamo basarci solo sulla legge dello Stato, cioè che la sola vera soluzione sta nello stabilire una *Leitkultur*⁷⁸ che fornisca una cornice condivisa per la coesistenza di stili di vita incompatibili (e non dobbiamo dimenticare che il liberalismo non rappresenta solo un principio di legge dello Stato, ma è anche una specifica cultura sociale). Ma che fare se una tale *Leitkultur* non c'è?

Per quel che riguarda il rapporto tra libertà privata e pubblica, è vero che, per l'Occidente democratico, la libertà è sociale: non ha senso se viene vista solo come una convinzione intima, essa deve essere socializzata, e include il diritto non solo di affermare in pubblico le proprie convinzioni per convincere («sedurre») gli altri, ma anche di agire a livello sociale sulla base di queste convinzioni. Questo non significa tuttavia che, per quel che riguarda libertà e convinzioni private, il liberalismo occidentale propugni l'intromissione nella sfera privata per stabilire una sorta di controllo totalitario del pensiero.

Quello del liberalismo democratico è un problema di seduzione: quando penso di agire in modo libero, vengo in realtà solamente sedotto da immagini e retorica? (E. per questo che Cartesio considerava le donne inferiori agli uomini: esse sono assai più permeabili alle impressioni sensibili che confondono la loro capacità di pensare). Quando si occupa del tema della seduzione, Talal Asad mette di nuovo in contrapposizione islam e Occidente liberale: l'Occidente condanna lo stupro, ma tollera e perfino esalta la seduzione, mentre nell'islam la seduzione è considerata l'azione

peggiore: «Nella società liberale lo stupro, la sottomissione del corpo di una persona contro la sua volontà a fini di piacere sessuale, è un reato grave, mentre la seduzione - la pura manipolazione del desiderio di un'altra persona - non lo è. Il primo è una violenza, il secondo no. [...] Nelle società liberali la seduzione non è solamente permessa, è considerata positivamente come un segno della libertà individuale»⁷⁹. (Come dobbiamo associare questa opposizione a quella tra libertà di pensiero privata e restrizioni dell'azione pubblica? È forse che lo stupro è privato e la seduzione pubblica, anche se intima?) Asad fa seguire a questa descrizione «neutra» due ulteriori osservazioni implicitamente critiche: primo, la distinzione tra coercizione e seduzione nel «gioco della seduzione» non è netta e precisa, dal momento che questi due estremi sono separati da un ampio terreno; secondo, la seduzione nelle società liberali è una componente chiave della mercificazione: «l'individuo come consumatore ed elettore è soggetto a una molteplicità di lusinghe mendaci che fanno appello alla sua avidità, vanità, invidia, vendetta e così via. Ciò che in altre circostanze potrebbe essere identificato e censurato come una debolezza morale è qui essenziale al funzionamento di un particolare tipo di economia e di ordinamento politico»⁸⁰. La seduzione è una modalità di manipolazione, dal momento che la persona sedotta perde la sua autonomia: «Sedurre significa spingere qualcuno ad aprire la sua sfera più intima a immagini, suoni e parole offerte da chi seduce, e portare il sedotto - con o contro la sua volontà - a un fine ordito in precedenza da chi seduce»⁸¹. Questa «tolleranza» liberale della seduzione (che di fatto trasforma il soggetto autonomo in una vittima passiva di stimoli esterni, cosicché la libertà liberale diventa in realtà la libertà di essere sedotti e manipolati dagli altri) è messa in contrapposizione alla teologia islamica, in cui «la seduzione è una questione di grande preoccupazione - e non solo in senso sessuale»: «la seduzione in tutte le sue forme è necessariamente pericolosa non solo per l'individuo (perché indica una perdita di autocontrollo), ma anche per l'ordine sociale (può condurre alla violenza e alla discordia civile)»⁸². L'eccezione qui è la liberale economia di mercato occidentale, in cui la stabilità del sistema è sostenuta da complessi giochi di seduzione, economica o politica. L'inevitabile conclusione è che il sistema liberale è intrinsecamente perverso e corrotto, dal momento che deve basarsi per il suo funzionamento proprio su quei vizi che pubblicamente deplora.

Quello della seduzione mediante l'esca delle merci e la manipolazione politica è un tema corrente della critica razionalista laica. La differenza con l'islam è che un razionalista laico aggiungerebbe alla lista la seduzione religiosa: le «pratiche incarnate» che «forniscono il sostrato attraverso il quale si arriva ad acquisire una

disposizione pia e devota» non sono anch'esse tecniche di seduzione? L'«abitare il modello» in cui «la persona è legata alla figura d'autorità mediante un senso di intimità e desiderio» non è anch'esso il risultato di una seduzione? La fascinazione mimetica che l'emulazione dei comportamenti del profeta implica non è anch'essa un processo di seduzione? Indipendentemente da quanto diversi possano essere i contenuti, le procedure formali che essi implicano sembrano essere strettamente omologhe.

Inoltre i cosiddetti fondamentalisti, sia cristiani che musulmani, sono davvero fondamentalisti nel vero senso nel termine? Ciò che loro manca è una caratteristica semplice da individuare in tutti gli autentici fondamentalisti, dai buddhisti tibetani agli amish americani: l'assenza di risentimento e invidia, che affonda le radici in una profonda indifferenza nei confronti dello stile di vita dei non credenti. Se i cosiddetti fondamentalisti di oggi credono veramente di aver trovato la loro via alla Verità, perché dovrebbero sentirsi minacciati dai non credenti, perché dovrebbero invidiarli? Quando un buddhista incontra un edonista occidentale non lo condanna di certo. Si limita a constatare con benevolenza che la ricerca della felicità da parte dell'edonista è controproducente. Contrariamente ai veri fondamentalisti, gli pseudofondamentalisti sono profondamente turbati, incuriositi e affascinati dalla vita peccaminosa dei non credenti. Può sembrare che, condannando l'altro e i suoi peccati, essi stiano lottando con la loro stessa tentazione. Ecco perché i cosiddetti fondamentalisti cristiani e musulmani disonorano il vero fondamentalismo.

È qui che i versi della poesia Il secondo avvento di Yeats - «I migliori difettano d'ogni convinzione, i peggiori / sono colmi d'appassionata intensità»⁸³ - non riescono a cogliere il senso della nostra attuale situazione: l'intensità appassionata della folla musulmana testimonia di una mancanza di vera convinzione. Nel profondo dei loro cuori anche i fondamentalisti mancano di una vera convinzione, e le loro esplosioni violente ne sono la prova. Quanto fragile dev'essere la fede di un musulmano se si sente minacciato da una stupida caricatura pubblicata in un piccolo giornale danese? Le proteste dei fondamentalisti islamici non si fondano sulla convinzione della loro superiorità o sul desiderio di proteggere la loro identità culturale-politica contro l'attacco globale della civiltà consumistica.

Il problema per i fondamentalisti non è che noi li consideriamo inferiori, ma piuttosto che sono essi stessi che segretamente si considerano inferiori. Ecco perché la nostra insistenza accondiscendente e politically correct a non provare un senso di superiorità nei loro confronti li rende solo più furiosi e alimenta il loro risentimento. Il problema non è la differenza culturale (lo sforzo dei

fondamentalisti di preservare la loro identità), ma proprio il contrario: il fatto che sono già come noi, che segretamente hanno già interiorizzato i nostri standard e misurano se stessi in base a questi. (Questo ovviamente vale anche per il Dalai Lama, che giustifica il buddhismo tibetano secondo gli standard occidentali in termini della ricerca della felicità e dello sfuggire al dolore). Paradossalmente ciò che veramente manca ai fondamentalisti è una dose delle genuina convinzione «razzista» della propria superiorità.

In extremis potremmo anche sostenere che la seduzione è peggio dello stupro: quando una donna viene stuprata la sua anima teoricamente rimane intonsa, non corrotta, diversamente da quando cede alla seduzione. Qui tuttavia sono all'opera molti presupposti inconfessati. Non c'è solo la questione delle conseguenze psichiche dello stupro, o della violenza della seduzione, ma anche la questione del potere di seduzione putativo dell'esibizione della violenza stessa. Inoltre, perché la seduzione dovrebbe essere ridotta a priori a un processo in cui il seduttore manipola la vittima contro la sua volontà? E se la «vittima» desidera essere sedotta, e persino fa allusioni in questa direzione? In una situazione del genere, chi seduce veramente chi? Pensiamo alla ridicola proibizione talebana dei tacchi di metallo per le scarpe femminili: come se, perfino quando le donne sono completamente ricoperte di stoffa dalla testa ai piedi, il clic clac dei loro tacchi potesse ancora provocare gli uomini. Il bisogno di tenere velate le donne implica un universo estremamente sessualizzato, in cui l'incontro stesso con una donna diventa una provocazione a cui nessun uomo è in grado di resistere. La repressione deve essere così forte perché è il sesso a essere così forte; che tipo di società è questa in cui il clic clac di un paio di scarpe può far scoppiare gli uomini di desiderio? Non sorprende che, nel corso della sua analisi del famoso sogno di «Signorelli» nella Psicopatologia della vita quotidiana, Freud racconti che fu un vecchio musulmano della Bosnia-Erzegovina che gli trasmise la «sapienza» del sesso come la sola cosa per cui vale la pena vivere: «Quando un uomo non è più in grado di fare l'amore la sola cosa che gli resta da fare è morire».

Lo stesso atteggiamento accomodante nei confronti dello stupro nei paesi musulmani sembra dunque essere basato sulla premessa simile che lo stupratore sarà stato segretamente sedotto (provocato) dalla sua vittima a compiere il suo gesto, e spesso troviamo questo tipo di interpretazioni nei media. Nell'autunno del 2006 lo sceicco Taj El-Din al-Hilaly, la più alta carica religiosa musulmana in Australia, causò uno scandalo quando affermò, dopo che un gruppo di uomini musulmani fu arrestato per uno stupro di gruppo: «Se prendi della carne scoperta e la metti fuori per strada [...] e i gatti vengono e se la mangiano [...] di chi è la colpa? Dei gatti o della carne scoperta? Il

problema è la carne scoperta». La natura esplosiva e scandalosa di questo paragonare una donna senza veli a carne cruda e scoperta ha distratto l'attenzione da un altro e ben più sorprendente presupposto che sta alla base dell'argomento di al-Hilali: se dobbiamo ritenere responsabili in questo modo le donne per la condotta sessuale degli uomini, non implica questo che gli uomini sono totalmente impotenti quando si trovano di fronte a ciò che percepiscono come una provocazione sessuale da essere totalmente schiavi dei loro desideri, proprio come un gatto quando vede della carne cruda? In contrasto con questo presupposto, l'enfasi sull'erotismo femminile in Occidente presuppone che gli uomini sono in grado di controllare i loro istinti sessuali, che non sono ciechi schiavi delle loro pulsioni sessuali. Questa attribuzione della totale responsabilità alla donna per l'atto sessuale fu confermata dal caso avvenuto in Iran nel 2006, quando una ragazza di diciannove anni fu condannata a morte dopo aver ammesso di aver pugnalato a morte uno dei tre uomini che tentavano di violentarla. Ma quale sarebbe stato il risultato se lei avesse scelto di non difendersi? Se avesse permesso agli uomini di stuprarla, allora per le leggi iraniane sulla castità sarebbe stata punita con cento frustate. E se fosse stata sposata al momento dello stupro sarebbe stata probabilmente considerata colpevole di adulterio e quindi condannata a morte per lapidazione. In altre parole, qualsiasi cosa succeda, la responsabilità è solo sua.

Qui opera un'ulteriore premessa di base. Un articolo di giornale di un paio di anni fa riporta che una giovane donna e un uomo senza legami di parentela rimasero chiusi per un paio d'ore in una cabinovia a causa di un guasto meccanico. Nonostante non fosse accaduto nulla, poco dopo la donna si suicidò: il solo fatto di rimanere sola per qualche ora con uno sconosciuto aveva reso impensabile l'idea che «nulla fosse accaduto».

Quello che abbiamo qui non è solo l'idea che gli uomini non possono resistere alla tentazione, ma anche una specie di conflazione di possibilità e attualità: ciò che è solamente possibile viene trattato (e a esso si reagisce) come se fosse realmente avvenuto.

C'è solo un modo di spiegare questa precedenza della potenzialità sull'attualità: leggerla insieme al fatto di privilegiare il comportamento pubblico rispetto alla dimensione privata. L'«ambito privato» significa non solo pensieri privati, ma anche azioni private, non nel senso della moderna privacy europea, ma nel senso di azioni che hanno luogo al di fuori dello spazio pubblico. In questo modo uno stupro nell'«ambito privato», che ha luogo lontano dalla vista pubblica, cade anche al di fuori dei confini della legge pubblica. Il fatto che le «intrusioni nello spazio domestico, la violazione degli ambiti 'privati', non sono ammessi nella legge islamica, per quanto la conformità nel

comportamento 'pubblico' possa essere molto più rigida», acquista quindi potenzialmente una dimensione ben più sinistra come condonare ipocrita della prassi di due pesi e due misure: stupro privato contro virtù pubblica. (La stessa posizione è difesa dai fondamentalisti cristiani negli Stati Uniti: anche per loro si dovrebbe proteggere il discorso pubblico dalla blasfemia e quello che accade in famiglia non deve essere affare delle autorità pubbliche).

Qui la vera opposizione è tra l'ordine simbolico pubblico - il grande Altro lacaniano, l'ordine delle apparenze - e l'ambito «privato» in cui l'Altro non vede (o persino non si cura di) quello che accade. La potenzialità che già conta come attualità è allora la potenzialità dell'ordine simbolico, dell'ordine dell'«apparenza pubblica», in cui, se qualcosa appare come un'oscena blasfemia o un atto peccaminoso, è già un tale atto, indipendentemente dai fatti. E forse questo ci porta alla differenza finale tra il moderno Occidente secolarizzato e l'islam: l'islam confida ancora pienamente nell'autorità del grande Altro (l'autorità simbolica che sostiene uno stile di vita), mentre l'Occidente sempre di più accetta la frattura, l'inconsistenza, l'impotenza ecc. del grande Altro, non solo in etica ma anche in politica. La democrazia occidentale non è forse fondata sull'idea che «il trono è vuoto», che non c'è alcuna autorità politica «naturale» o pienamente legittima? Pensiamo alla teorizzazione che fa Lefort della democrazia come un ordine politico in cui il luogo del potere è originariamente vuoto, e viene solo temporaneamente riempito da rappresentanti eletti: la democrazia accetta il divario tra il simbolico (il luogo vuoto del potere) e il reale (l'agente che occupa questo luogo), e ha come postulato che nessun agente empirico abbia come proprio luogo «naturale» il luogo del potere. Altri sistemi sono incompleti, devono scendere a compromessi o arrivare a occasionali ristrutturazioni per poter funzionare; la democrazia eleva l'incompletezza a principio, istituzionalizza la ristrutturazione regolare sotto forma di elezioni. La democrazia va qui più in là della posizione «realista» secondo la quale, per attualizzare una certa visione politica, è necessario mettere in conto circostanze imprevedibili ed essere pronti a scendere a compromessi, ad adattarsi ai vizi e alle imperfezioni della gente: la democrazia trasforma l'imperfezione stessa in un concetto.

Perché l'Idea e perché il comunismo?

La sinistra si trova di fronte all'arduo compito di mettere l'accento sul fatto che abbiamo a che fare con l'economia politica - che non c'è nulla di «naturale» nella presente crisi, che il sistema economico globale esistente si basa su una serie di decisioni politiche - mentre deve allo stesso tempo riconoscere che, finché rimarremo all'interno del sistema capitalista, violare le sue regole porterà senza dubbio al dissesto economico, dal momento che il sistema obbedisce a una sua propria logica pseudonaturale. Così, nonostante stiamo chiaramente entrando in una nuova fase di avanzato sfruttamento, facilitato dalle condizioni del mercato globale (outsourcing ecc.), dobbiamo anche tenere a mente che questo non è il risultato di un piano malvagio ordito dai capitalisti, ma un'emergenza imposta dal funzionamento del sistema stesso, sempre sull'orlo del collasso finanziario. Per questa ragione ciò di cui ora abbiamo bisogno non è una critica moralizzatrice del capitalismo, ma la piena riaffermazione dell'Idea di comunismo.

L'Idea di comunismo come la elabora Badiou rimane un'idea regolatrice kantiana che manca di qualsiasi mediazione con la realtà storica. Badiou rifiuta energicamente qualsiasi mediazione di questo tipo, considerandola una regressione a un evoluzionismo storicista che tradisce la purezza dell'Idea, riducendola a un ordine positivo dell'Essere (la Rivoluzione concepita come un momento del processo storico positivo). Questa modalità di riferimento kantiana ci permette in effetti di descrivere l'impiego di Badiou dell'«ipotesi comunista» come una *Kritik der reinen Kommunismus*. Come tale essa ci invita a ripetere il passaggio da Kant a Hegel: a riconcepire l'Idea di comunismo come un'idea in senso hegeliano, cioè come un'Idea nel processo della sua attualizzazione. L'Idea che «fa di sé ciò che è» non è più quindi un concetto opposto alla realtà come sua ombra senza vita, ma un'idea che dà a se stessa realtà ed esistenza. Pensiamo alla famigerata formula «idealista» di Hegel secondo cui lo Spirito è il risultato di se stesso, il prodotto di se stesso. Queste affermazioni provocano di norma commenti «materialisti» sarcastici («e così non sono persone reali a pensare e realizzare idee, ma è lo Spirito stesso, che, come il Barone di Münchhausen, solleva se stesso per il codino.»).

Ma consideriamo ad esempio un'Idea religiosa che cattura lo spirito delle masse e diventa un'importante forza storica: in un certo modo non è questa un'Idea che attualizza se stessa e diventa un «prodotto di se stessa»? Non spinge forse, in una sorta di cerchio che si chiude, la gente a lottare per essa e a realizzarla? Quello che il concetto di Idea come prodotto di se stessa rende visibile non è dunque un processo di autogenerazione idealista, ma il fatto materialista che un'Idea esiste solo nella - e per mezzo della - azione degli individui che si impegnano in essa e da essa sono motivati. Quello che abbiamo qui non è assolutamente il tipo di posizione storicista/evoluzionista che Badiou rifiuta, ma qualcosa di ben più radicale: l'intuizione di come la realtà storica stessa non sia un ordine positivo, ma un «non tutto» che punta al proprio futuro. È questa inclusione del futuro come divario nell'ordine presente che rende quest'ultimo un «non tutto», ontologicamente incompleto, e quindi fa a pezzi l'autochiusura del processo storicista/evoluzionista. In breve, è questo divario che ci permette di distinguere la storicità vera e propria dallo storicismo.

Perché allora l'Idea di comunismo? Per tre ragioni, che riecheggiano la triade lacaniana di I-S-R: a livello dell'Immaginario, perché è necessario mantenere una continuità con la lunga tradizione del millenarismo radicale e delle rivolte egualitarie; a livello del Simbolico, perché abbiamo bisogno di determinare le condizioni precise in cui, in ogni epoca storica, può essere aperto lo spazio per il comunismo; infine, a livello del Reale, perché dobbiamo accettare la durezza di quelle che Badiou chiama le eterne invarianti comuniste (giustizia egualitaria, volontarismo, terrore, «fede nel popolo»). Una tale Idea di comunismo è chiaramente opposta al socialismo, che precisamente non è un'Idea, ma un vago concetto comunitario applicabile a ogni tipo di legame sociale organico, dalle idee spiritualizzate di solidarietà («facciamo tutti parte dello stesso corpo») fino al corporativismo fascista. Gli Stati del socialismo reale erano proprio questo: Stati realmente esistenti, mentre il comunismo è nel suo stesso concetto antistatista.

Da dove viene questa eterna Idea comunista? Fa parte della natura umana o, come propongono gli habermasiani, è una premessa etica (di eguaglianza o di riconoscimento reciproco) inscritta nell'ordine simbolico universale? Il suo carattere eterno non può dopo tutto essere spiegato da specifiche condizioni storiche. La chiave per risolvere questo problema sta nel concentrarsi su ciò contro cui l'Idea comunista si ribella: e cioè il corpo sociale gerarchico la cui ideologia venne per la prima volta formulata in grandi testi sacri come il Trattato di Manu sulla norma. Come è stato dimostrato da Louis Dumont nel suo *Homo hierarchicus*⁸⁴, la gerarchia sociale è sempre incoerente, cioè la sua struttura stessa si basa su un rovesciamento

paradossale (la sfera superiore è, ovviamente, più alta di quella inferiore, ma, all'interno dell'ordine inferiore, il più basso è più alto del più alto), per cui la gerarchia sociale non può mai pienamente includere tutti i suoi elementi. È questa incoerenza costitutiva che dà origine a ciò che Rancière chiama «la parte dei senza parte», quell'elemento singolare che rimane fuori posto nell'ordine gerarchico e, come tale, funge da singolare universale, dando corpo all'universalità della società in questione. L'Idea comunista, allora, è l'eterna esigenza consustanziale a questo elemento che manca di un proprio posto nella gerarchia sociale («non siamo nulla, e vogliamo essere tutto»).

Il nostro compito dunque è rimanere fedeli a questa eterna Idea di comunismo: allo spirito egualitario mantenuto vivo nell'arco di migliaia di anni in rivolte e sogni utopici, nei movimenti radicali da Spartaco a Thomas Müntzer, incluso all'interno delle grandi religioni (buddhismo contro induismo, taoismo o legalismo contro confucianesimo ecc.). Il problema è come evitare la scelta tra insurrezioni sociali radicali che terminano in sconfitte, incapaci di stabilizzarsi in un nuovo ordine, e il rifugiarsi in un ideale rimosso in un ambito al di fuori della realtà sociale (per il buddhismo siamo tutti uguali - nel nirvana). È qui che l'originalità del pensiero occidentale diventa chiara, particolarmente nelle sue tre grandi rotture storiche: la rottura della filosofia greca con l'universo mitico; la rottura del cristianesimo con l'universo pagano; e la rottura della democrazia moderna con l'autorità tradizionale. In tutti e tre i casi, lo spirito egualitario è trasposto in un nuovo ordine positivo (limitato, ma nondimeno attuale).

In breve, la scommessa del pensiero occidentale è che la negatività radicale (la cui prima e immediata espressione è il terrore egualitario) non è condannata a essere espressa in brevi esplosioni estatiche dopo le quali tutto torna alla normalità. Al contrario, la negatività radicale, quale scardinamento di ogni gerarchia tradizionale, ha il potenziale di articolarsi in un ordine positivo all'interno del quale acquista la stabilità di una nuova forma di vita. Questo è il significato dello Spirito Santo nel cristianesimo: la fede non solo può essere espressa nel - ma esiste anche come - collettivo dei credenti. E questa fede è essa stessa basata sul «terrore», come è indicato dall'insistenza di Cristo sul fatto che quello che lui porta è una spada, e non la pace, che chiunque non odi suo padre e sua madre non è un vero seguace, e così via. Il contenuto di questo terrore comporta quindi il rifiuto di tutti i legami gerarchici e comunitari tradizionali, con la scommessa che un diverso legame collettivo è possibile: un legame egualitario tra credenti collegati dall'agape come amore politico.

La democrazia stessa fornisce un altro esempio di un tale legame

egualitario basato sul terrore. Come nota Claude Lefort, l'assioma democratico è che il luogo del potere è vuoto, che non c'è nessuno che sia direttamente qualificato per questo posto, per tradizione, carisma o qualità di leadership. Ecco perché, prima che la democrazia possa fare il suo ingresso, il terrore deve fare la sua parte, dissociando per sempre il luogo del potere da qualsiasi pretendente naturale o direttamente qualificato: il divario tra questo luogo e quelli che lo occupano temporaneamente deve essere mantenuto a ogni costo. Questa è anche la ragione per cui possiamo fornire alla deduzione hegeliana della monarchia un supplemento democratico: Hegel insiste sul monarca come «irrazionale» (cioè contingente) capo di Stato proprio per mantenere il vertice del potere statale separato dalla competenza incarnata nella burocrazia statale. Mentre i burocrati vengono scelti sulla base delle loro abilità e qualificazioni, il re è re per nascita; cioè in ultima istanza viene scelto dal caso, per contingenza naturale. Il pericolo che Hegel tentava qui di evitare esplose un secolo più tardi nella burocrazia stalinista, che era precisamente il dominio degli esperti (comunisti): Stalin non è la figura di un signore, ma colui che «sa veramente», un esperto in tutti i campi immaginabili, dall'economia alla linguistica, dalla biologia alla filosofia.

Possiamo ben immaginare una prassi democratica che mantenga lo stesso divario a causa dell'irriducibile momento di contingenza in ogni risultato elettorale: lungi dall'essere una limitazione, il fatto che le elezioni non pretendono di selezionare la persona più qualificata è ciò che le protegge dalla tentazione totalitaria (ed è per questo che, come già sapevano gli antichi greci, scegliere a sorte i governanti è la forma di selezione più democratica). Vale a dire che, come ha dimostrato ancora Lefort, il grande risultato della democrazia è trasformare quello che per il tradizionale potere autoritario è il momento di somma crisi -

il momento di transizione da un signore all'altro, l'istante di panico in cui «il trono è vuoto» - nella fonte stessa della sua forza: le elezioni democratiche rappresentano allora il passaggio attraverso quel punto zero in cui il complesso sistema dei legami sociali è dissolto in una molteplicità puramente quantitativa di individui i cui voti sono contati meccanicamente. Il momento di terrore, di dissoluzione di tutti i legami gerarchici, è qui ri-attuato e trasformato nel fondamento di un nuovo e stabile ordine politico.

Se lo valutiamo secondo i suoi propri standard di ciò che dovrebbe essere uno Stato razionale, Hegel allora aveva forse torto di temere il suffragio democratico (si veda la sua nervosa reazione al Reform Act britannico del 1832). È proprio la democrazia (il suffragio universale) che, in modo ben più appropriato dello Stato su base patrimoniale

sostenuto da Hegel, compie la «magia» di convertire la negatività radicale in un nuovo ordine politico: in democrazia la negatività del terrore (la distruzione di chiunque pretenda di identificarsi con il luogo del potere), è aufgehoben e trasformata nella forma positiva della prassi democratica.

La questione, oggi che conosciamo i limiti di questa prassi formale, è se riusciamo a immaginare di compiere un passo ulteriore in questo processo per cui la negatività egualitaria si riconverte in un nuovo ordine positivo. Dobbiamo cercare tracce di un tale ordine in campi diversi, incluse le comunità scientifiche. Il modo in cui funziona la comunità del CERN è a questo proposito indicativo: in modo quasi utopico, gli sforzi individuali sono intrapresi in uno spirito collettivo non gerarchico, e la dedizione alla causa scientifica (ricreare le condizioni del Big Bang) supera di gran lunga qualsiasi considerazione materiale. Ma queste tracce, per quanto sublimi possano essere, sono solo questo, sono solo tracce marginali?

Nel suo intervento al congresso sul marxismo del 2010 a Londra (organizzato dal Socialist Workers' Party), Alex Callinicos ha evocato il suo sogno di una futura società comunista in cui ci saranno musei del capitalismo, che mostreranno al pubblico i manufatti di quella irrazionale e inumana formazione sociale. L'ironia involontaria di questo sogno è che oggi i soli musei di questo tipo sono i musei del comunismo, che mostrano i suoi orrori. E così, ancora, cosa dobbiamo fare in una tale situazione? Due anni prima della sua morte, quando divenne chiaro che non ci sarebbe stata alcuna rivoluzione europea immediata, e che l'idea di costruire il socialismo in un solo paese era un'assurdità, Lenin scrisse: «Che fare se la situazione, assolutamente senza vie d'uscita, decuplicava le forze degli operai e dei contadini e ci apriva più vaste possibilità di creare le premesse fondamentali della civiltà, su una via diversa da quella percorsa da tutti gli altri Stati dell'Europa occidentale?»⁸⁵

Non è questa la situazione del governo Morales in Bolivia, del (primo) governo Aristide ad Haiti, del governo maoista in Nepal? Essi sono arrivati al potere attraverso elezioni democratiche «lecite», invece che attraverso un'insurrezione, ma una volta preso il potere lo hanno esercitato in un modo che era (almeno in parte) «non statalista»: hanno mobilitato in modo diretto i loro sostenitori di base aggirando il sistema Partito-Stato. La loro situazione è «oggettivamente» senza speranza: l'intero corso della storia è contro di loro, non possono affidarsi ad alcuna «tendenza oggettiva» che spinga nella loro direzione, tutto quello che possono fare è improvvisare, fare quello che possono in una situazione disperata. E tuttavia, questo non

concede forse loro una libertà unica? (E noi sinistra contemporanea, non ci troviamo forse nella stessa situazione?) Siamo tentati di usare qui la vecchia distinzione tra «libertà da» e «libertà di»: questa libertà dalla Storia (con le sue leggi e le sue tendenze oggettive) non sostiene forse la loro libertà di sperimentare in modo creativo? Nel loro agire essi possono basarsi solo sulla volontà collettiva dei loro sostenitori.

Secondo Badiou, «il modello del partito centralizzato ha reso possibile una nuova forma di potere che non era che il potere del partito stesso.

Oggi ci troviamo in quella che io chiamo una 'distanza dallo Stato'. La ragione è prima di tutto perché la questione del potere non è più 'immediata': 'prendere il potere' in senso insurrezionale oggi non sembra possibile da nessuna parte»⁸⁶. Ma questa ipotesi non si basa su un'alternativa un po' troppo semplice? Che dire della possibilità di prendere in modo eroico qualsiasi potere sia accessibile - nella piena coscienza che le «condizioni oggettive» non sono sufficientemente «mature» per un cambiamento radicale - e, controcorrente, fare quello che si può?

Torniamo alla situazione in Grecia nell'estate del 2010, quando il malcontento popolare provocò la delegittimazione dell'intera classe politica e il paese si avvicinò a un vuoto di potere. Se la sinistra avesse avuto la possibilità di prendere il potere, cosa avrebbe potuto fare in una tale situazione di «completa disperazione»? Ovviamente (se possiamo concederci questa personificazione) il sistema capitalista avrebbe permesso con gioia alla sinistra di farsi carico della situazione, magari per garantire che la Grecia finisse in uno stato di caos economico che sarebbe poi servito da lezione severa agli altri. E tuttavia, nonostante questi pericoli, ovunque si presenti una possibilità per prendere il potere, la sinistra deve cogliere l'opportunità e affrontare i problemi in modo diretto, sfruttando al meglio una pessima situazione (nel caso della Grecia: rinegoziare il debito, mobilitare la solidarietà europea e il sostegno popolare per la sua situazione). La tragedia della politica è che non ci sarà mai un «buon» momento per prendere il potere: l'opportunità si offrirà sempre nel peggior momento possibile (caratterizzato da fallimenti economici, catastrofi ecologiche, disordini civili ecc.), quando la classe politica al potere ha perso la sua legittimità e la minaccia fascista-populista aleggia sullo sfondo. Per esempio i paesi scandinavi, mentre continuano a mantenere alti livelli di uguaglianza sociale e un potente Stato sociale, hanno anche ottimi risultati nella competitività globale: prova che «uno Stato sociale generoso e relativamente egualitario non deve essere visto come un'utopia o un'enclave protetta, ma può anche partecipare in modo assai competitivo al mercato globale. In altre

parole, anche all'interno dei parametri del capitalismo globale esistono molti gradi di libertà per alternative sociali radicali»⁸⁷.

Forse la descrizione più concisa dell'epoca che cominciò con la prima guerra mondiale è la nota frase attribuita a Gramsci: «Il vecchio mondo sta morendo. Quello nuovo tarda a comparire. E in questo chiaroscuro nascono i mostri»⁸⁸ Fascismo e stalinismo non sono forse stati i mostri gemelli del ventesimo secolo, il primo uscito dai disperati tentativi del vecchio mondo di sopravvivere, il secondo da uno sforzo mal concepito di costruirne uno nuovo? E che dire dei mostri che stiamo generando ora, spinti dai sogni tecnognostici di una società biogeneticamente controllata? Dobbiamo trarre tutte le conseguenze da questo paradosso: forse non c'è un passaggio diretto al Nuovo, almeno non nel modo in cui lo abbiamo immaginato, e necessariamente emergono mostri in qualsiasi tentativo di forzare questo passaggio.

Un segno del nuovo levarsi di questa mostruosità è che le classi al potere sembrano essere sempre meno in grado di governare, perfino nei loro interessi. Prendiamo il destino dei cristiani in Medio Oriente.

Durante gli ultimi due millenni essi sono sopravvissuti a una serie di calamità, dalla fine dell'Impero romano passando attraverso la sconfitta nelle Crociate, la decolonizzazione dei paesi arabi, la rivoluzione di Khomeyni in Iran ecc. - con l'importante eccezione dell'Arabia Saudita, il principale alleato degli Stati Uniti in questa regione, in cui non ci sono cristiani autoctoni. In Iraq sotto Saddam c'erano approssimativamente un milione di cristiani che conducevano esattamente la stessa vita degli altri iracheni, e uno di loro, Tareq Aziz, occupava perfino l'alto incarico di ministro degli Esteri ed era diventato il confidente di Saddam. Ma poi qualcosa di strano è accaduto ai cristiani iracheni, una vera catastrofe: un esercito cristiano ha occupato (o, se volete, liberato) l'Iraq.

L'esercito cristiano di occupazione ha smantellato l'esercito secolare iracheno e ha quindi lasciato via libera alle milizie fondamentaliste musulmane sia di terrorizzarsi a vicenda sia di terrorizzare i cristiani. Non stupisce che più o meno la metà dei cristiani iracheni abbia ben presto lasciato il paese e abbia preferito perfino la Siria, paese che sostiene il terrorismo, a un Iraq liberato e sotto il controllo militare cristiano. Nel 2010 le cose si sono volte al peggio.

Tareq Aziz, che era sopravvissuto ai processi precedenti, fu condannato a morte per impiccagione da un tribunale sciita per la sua «persecuzione dei partiti islamici» (cioè per la sua lotta contro il fondamentalismo islamico) sotto Saddam. Attentati contro i cristiani e le loro chiese si susseguirono l'uno dopo l'altro, lasciando dozzine di

morti, finché alla fine, all'inizio di novembre del 2010, l'arcivescovo di Baghdad Atanasios Davud fece appello ai suoi fedeli affinché lasciassero l'Iraq: «I cristiani devono lasciare l'amata patria dei nostri avi e sfuggire a questa premeditata pulizia etnica. È sempre meglio che venire uccisi uno dopo l'altro». E per mettere i puntini sulle i, per così dire, il mese stesso ci fu la notizia che al-Maliki era stato confermato primo ministro dell'Iraq grazie all'appoggio dell'Iran. Così il risultato dell'intervento degli Stati Uniti è che l'Iran, il primo componente dell'asse del Male, si avvicina a dominare politicamente l'Iraq.

La politica statunitense si sta dunque avvicinando senza dubbio a uno stadio di follia, e non solo in termini di politica interna (dove il Tea Party propone di combattere il debito nazionale abbassando le tasse, cioè aumentando il debito; non possiamo non pensare qui alla nota tesi di Stalin secondo cui, in Unione Sovietica, lo Stato si stava dissolvendo attraverso il rafforzamento dei suoi organi, specialmente i suoi organi di repressione poliziesca). Anche in politica estera la diffusione dei valori giudeo-cristiani occidentali è organizzata creando le condizioni che portano all'espulsione dei cristiani (che forse potrebbero trasferirsi in Iran.). Questo non è di certo uno scontro di civiltà, ma un vero dialogo e una vera cooperazione tra gli Stati Uniti e i fondamentalisti islamici⁸⁹.

La nostra situazione è quindi proprio il contrario del classico impiccio del ventesimo secolo in cui la sinistra sapeva cosa fare (costruire la dittatura del proletariato ecc.), ma semplicemente doveva attendere con pazienza che si presentasse l'opportunità. Oggi non sappiamo cosa fare, ma dobbiamo agire subito, perché le conseguenze dell'inazione potrebbero essere catastrofiche. Dovremo correre il rischio di compiere passi nell'abisso del Nuovo in situazioni completamente inadatte; dovremo reinventare aspetti del Nuovo al solo scopo di conservare ciò che di buono c'era nel Vecchio (istruzione, copertura sanitaria ecc.). Il giornale in cui Gramsci i suoi scritti all'inizio degli anni Venti si chiamava L'Ordine Nuovo, un titolo che venne più tardi fatto proprio dall'estrema destra. Invece di considerare questa successiva appropriazione come un evento che rivela la «verità» dell'uso che Gramsci fa pubblicò del titolo - abbandonandolo in quanto contrario alla libertà ribelle di una sinistra autentica - dobbiamo tornare a esso quale indice del grave problema di definire il nuovo ordine che ogni rivoluzione dovrà stabilire dopo aver avuto successo. In breve, il nostro tempo può essere descritto esattamente nel modo in cui Stalin descrisse la bomba atomica: non adatto a chi non ha i nervi saldi.

Comunismo oggi non è il nome di una soluzione, ma il nome di un

problema: il problema dei commons⁹⁰ in tutte le sue dimensioni - i commons nella natura come sostanza della nostra vita, il problema dei nostri commons biogenetici, il problema dei nostri commons culturali («la proprietà intellettuale») e, ultimo ma non meno importante, il problema dei commons quale spazio universale di umanità da cui nessuno dovrebbe essere escluso. Qualunque sia la soluzione, dovrà risolvere questo problema.

1 Chesterton, A Miscellany of Men, ICON Group International, San Diego, 2008, pp. 14-18.

2 George Orwell, La strada di Wigan Pier, trad. it. di Isabella Leonetti, Mondadori, Milano, 1960, p. 176. (N.d.T.)

3 Galati 3,28. (N.d.T.)

4 Saroj Giri, WikiLeaks Beyond WikiLeaks?, disponibile online su www.metamute.org.

5 Il verbo inglese, intraducibile, è *misunderestimate*, che aggiunge il *mis-* di *misunderstand* (fraintendere) a *underestimate* (sottovalutare).

George W. Bush ha usato varie volte questo verbo (inesistente), la prima volta forse in un discorso come candidato presidenziale nel novembre del 2000. (N.d.T.)

6 Il testo che si trova nelle Lezioni sulla filosofia della storia di Hegel è il seguente: «non perché l'eroe non sia tale, ma perché l'altro è un cameriere. Il cameriere sfila all'eroe gli stivali, lo accudisce a letto, sa che preferisce bere champagne ecc.», G.W.F. Hegel, Lezioni sulla filosofia della storia, trad. it. a cura di Giovanni Bonacina e Livio Sichirolo, Laterza, Roma-Bari, 2003, p. 29. (N.d.T.)

7 Jacques Lacan, Televisione, in Radiofonia Televisione. L'itinerario di una ricerca, a cura di Giacomo Contri, Einaudi, Torino, 1982, p. 67.

8 Karl Marx, Per la critica della filosofia del diritto di Hegel. Introduzione, in La questione ebraica, trad. it. a cura di R. Panzieri, Editori Riuniti, Roma, 1991, p. 55.

9 Ivi, p. 54.

10 Uniformazione, livellamento. (N.d.T.)

11 Mi baso qui su Katja Kolsek, Ekonomija kot ideoloska nadstavba sodobne drzave, in Problemi, 1-2, 2010 (in sloveno).

12 Sia nel testo inglese che in quello francese di Badiou c'è un gioco di parole intraducibile in italiano tra «innamorarsi» (to fall in love, tomber amoureux) e il verbo «cadere» (to fall, tomber), che è contenuto nell'espressione. (N.d.T.)

13 Vedi Alain Badiou, loge de l'amour, Flammarion, Paris, 2009, p. 15. [La traduzione italiana, Elogio dell'amore, uscirà Neri Pozza, Vicenza, uscirà nel 2012 (N.d.T.)].

14 Vedi il servizio Love by Choice, in Hindustan Times, 3 gennaio 2010, p. 11.

15 Vedi Eva Illouz, Intimità fredde. Le emozioni nella società dei consumi, trad. it. di É Dornetti, Feltrinelli, Milano, 2007.

16 Il seguente è un puro esempio di un tale disorientamento. Il mio amico Udi Aloni mi ha raccontato un curioso incidente che gli è capitato qualche giorno dopo gli attacchi dell'11 settembre: mentre era in un taxi vicino a Union Square a Manhattan cominciò una conversazione con il tassista musulmano, che tentava di convincerlo che gli attacchi erano un complotto ebraico, riportando le note dicerie che nessun ebreo vi fosse morto, dal momento che erano stati segretamente informati un giorno prima di non andare al lavoro. Udi disse subito al tassista di fermarsi e scese dal taxi; attraversando a piedi Union Square incontrò poi un gruppo di ebrei ortodossi che cercavano di mobilitare i loro seguaci.

Dicevano che ora avevano la prova che Dio proteggeva il popolo ebraico, giacché nessun ebreo era stato ucciso negli attacchi dell'11 settembre.

È così che gli opposti coincidono nella nostra vita quotidiana.

17 Si potrebbe sostenere che nella Germania del ventesimo secolo fino al 1933, e specialmente nella Repubblica di Weimar, la *Leitkultur* era in effetti la cultura liberale degli ebrei laici, grandi artisti e filosofi, mentre i patrioti nazionalisti tedeschi non facevano che reagire a essa. Quindi, in senso puramente formale, Hitler aveva ragione quando parlava dell'egemonia giudaica, e i nazisti, una volta al potere, cambiarono brutalmente la *Leitkultur* in modo così efficace che perfino dopo la seconda guerra mondiale la *Leitkultur* liberale di Weimar non fu in grado di

ristabilirsi.

18 I media spesso ci ammoniscono contro la demonizzazione di Israele, mettendo l'accento sul fatto che è un paese normale, tollerante e abitato da gente che, in gran maggioranza, è proprio come noi, europei occidentali, ecc. Se questo è vero - finanche banalmente vero - dobbiamo solo aggiungere che lo stesso vale anche per la maggioranza dei palestinesi della Cisgiordania. È questo che mi ha sorpreso (e il fatto che mi sorprendessi è un segno del mio razzismo latente) quando ho incontrato membri del Jenin Freedom Theatre in visita a New York nell'ottobre del 2010. Quando sentiamo la parola «Jenin» la prima associazione che facciamo è quella di una piccola cittadina retrograda in Cisgiordania in cui l'esercito israeliano combatte contro i fondamentalisti (in contrasto con le più illuminate Ramallah o Nablus con i loro centri commerciali appena aperti). Ma i membri del Jenin Freedom Theatre erano giovanotti «normali», che avevano organizzato un concerto rock in città e raccontavano con piacere barzellette sporche («Perché alle donne irachene non piace fare l'amore con i soldati americani? Perché, una volta finito, questi dicono sempre di voler uscire, ma poi non lo fanno mai.»). Qualcuno potrebbe sostenere che non tutti i palestinesi sono così. Ma è per questo che prendere parte al Jenin Freedom Theatre è in effetti combattere contro il fondamentalismo.

Dovremmo mettere l'accento molto più sulla somiglianza che sulle «differenze culturali»; e non stupisce che la troupe si sia segretamente offesa quando, senza dubbio in segno di profondo rispetto per la loro cultura, fu loro offerto humus come rinfresco a un ricevimento dopo un loro spettacolo. Mi hanno detto che gliene facevano ingoiare a sufficienza, di stupido humus, ogni giorno a casa loro; ciò che volevano era assaggiare un po' di decadente cibo americano, a cominciare dagli hamburger.

19 Giorgio Agamben, *Cos'è un dispositivo?*, Nottetempo, Roma, 2006, p. 19.

20 Ivi, p. 21.

21 Ivi, p. 32.

22 Ivi, p. 33-34.

23 Devo questa idea a Alenka Zupancic.

La terra, una madre pallida.

24 Franz Kafka, *Aforismi di Zürau*, a cura di Roberto Calasso, Adelphi, Milano, 2004, p. 28, aforisma n. 28. (N.d.T.)

25 Vedi Paul Hawken, Amory Lovins e L. Hunter Lovins, *Capitalismo naturale*. La prossima rivoluzione industriale, edizione italiana a cura di G. Bologna, Edizioni Ambiente, Milano, 2011.

26 Forse un esempio ancora migliore è il modo in cui i vecchi Stati «socialisti» come la DDR hanno reagito alla crescita esponenziale dell'informatizzazione negli anni Settanta e Ottanta: la considerarono un'opportunità unica per rendere fattibile l'economia pianificata del socialismo di Stato. L'idea era che l'economia pianificata non funzionava perché la realtà era troppo complessa per essere orchestrata dalla pianificazione centralizzata; tuttavia la potenza dei computer moderni venne considerata sufficiente per essere in grado di registrare tutte le variazioni nella domanda di prodotti e servizi della società e di coordinarli con le capacità dell'apparato produttivo della società.

L'idea fallì miseramente, perché non colse assolutamente la natura sociale della digitalizzazione della nostra vita: i pianificatori della DDR videro il futuro nei termini di giganteschi computer di Stato che controllano tutto, ignorando le reti sparse di interazioni locali e personali caratteristiche dell'emergere del World Wide Web.

27 Foxconn Ups Anti-Suicide Drive, in *Straits Times*, 27 maggio 2010.

28 In una conferenza stampa tenutasi il 12 febbraio 2002, per spiegare l'assenza di prove sulla presenza di armi di distruzione di massa in Iraq l'allora segretario

della Difesa americano Donald Rumsfeld disse: «ci sono dati noti [known knowns]; ci sono cose che sappiamo di sapere.

Sappiamo anche che ci sono incognite note [known unknowns]; vale a dire che sappiamo che ci sono cose che non sappiamo. Ma ci sono anche incognite ignote [unknown unknowns] - quelle che non sappiamo di non sapere». (N.d.T.)

29 William James, *On Some Mental Effects of the Earthquake*, in *Memories and Studies*, BiblioBazaar, Charleston, 2007, p. 104. (N.d.T.)

30 István Mészáros, *Beyond Capital: Toward a Theory of Transition* (1994), Monthly Review Press, New York, 2000. (N.d.T.)

31 Franz Kafka, *Aforismi di Zürau*, cit., p. 29, aforisma n. 29. (N.d.T.)

32 Vedi Moshe Lewin, *L'ultima battaglia di Lenin*, Laterza, Bari, 1969 (traduzione dell'originale francese, *Le Dernier combat de Lénine*, pubblicato da ditions de Minuit, Paris, 1967).

33 Ivi, pp. 147-148.

34 Ivi, p. 76.

35 Ivi, p. 83.

36 Ivi, p. 99.

37 Ivi, p. 149.

38 Ibidem.

39 Vladimir Il'ic Lenin, *Meglio meno, ma meglio* (2 marzo 1923), in *Opere complete*, Rinascita-Editori Riuniti, Roma, 1955-1970, vol. XXXIII, p. 451.

40 Moshe Lewin, *L'ultima battaglia di Lenin*, cit., p. 141.

41 Ivi, pp. 140-141.

Il passato congelato e il brillante futuro della Cina.

42 Citato in Ian H. Birchall, *Sartre Against Stalinism*, Berghahn Books, New York, 2004, p. 166.

43 Ibidem.

44 William Taubman, *Khrushchev: The Man and His Era*, Free Press, London, 2003, p. 493.

45 Richard McGregor, *The Party: The Secret World of China's Communist Rulers*, Allen Lane, London, 2010, p. 22.

46 Ivi, pp. 21-22.

47 Ivi, p. 14.

48 L'autore erroneamente la chiama Boer Brotherhood, o Fratellanza Boera. (N.d.T.)

49 Il Partito è allora, in termini lacaniani, S1 (il Significante Maestro) e il governo S2 (il campo di sapere esperto)? È piuttosto il contrario: il Partito è S2, il campo di conoscenza celato alla vista, e il governo è S1, la sede del potere formale che deve seguire l'avviso di S2.

50 Richard McGregor, *The Party*, cit., p. 10.

51 E non si è trovato in un simile impiccio anche il presidente del Brasile Lula? La sua amministrazione è stata spesso accusata di corruzione, e la base reale di queste accuse era che, per imporre decisioni chiave, doveva subornare i piccoli partiti dai quali dipendeva la sua maggioranza parlamentare.

Perché la verità è violenta.

52 Devo questa idea a Saroj Giri.

53 Il termine liberal presenta difficoltà di traduzione, in quanto, soprattutto nell'inglese americano, è sinonimo di «progressista», si riferisce al liberalismo politico e non tanto a quello economico (indicato in italiano più frequentemente dal termine «liberismo») e non corrisponde quindi interamente all'italiano «liberale»; liberal è infatti negli Stati Uniti la «sinistra» democratica e non la destra repubblicana, e così si deve intendere ogni volta che l'autore usa questo termine senza ulteriore specificazione. (N.d.T.)

54 Una prima versione della discussione che segue è stata pubblicata in diversi luoghi con il titolo 24, o Heinrich Himmler a Holliwood. Chi ha già letto quella versione noterà immediatamente che la presente versione si discosta radicalmente dalla prima: ora sono convinto che 24 sia un fenomeno molto più complesso e che non possa essere ridotto all'ideologia patriottica dominante.

55 Hannah Arendt, *La banalità del male*. Eichmann a Gerusalemme, trad. it. di Piero Bernardini, Feltrinelli, Milano, 1995, p. 114.

56 L'autore usa qui il termine *plot*, che significa sia «intreccio» o «trama» sia «complotto» o «cospirazione». (N.d.T.)

57 Devo questa idea a Udi Aloni.

58 Sophie Wahnich, *Faire entendre la voix de la vérité, un droit révolutionnaire éternel* (manoscritto inedito, giugno 2010). Tutte le seguenti citazioni non attribuite provengono da questo eccellente testo.

59 Non c'è ragione di disprezzare le elezioni democratiche; il punto è semplicemente di insistere che queste non sono di per sé un'indicazione della Verità: di norma, esse tendono a riflettere la *doxa* dominante determinata dall'ideologia egemonica. Ci possono essere elezioni democratiche che attuano un Evento-Verità, elezioni in cui la maggioranza, superando la sua inerzia scettica, momentaneamente «si sveglia» e vota contro l'opinione ideologica egemonica. Tuttavia, la natura eccezionale di tali eventi prova che le elezioni non sono in genere un *medium* di Verità.

60 Simone Weil, *crits de Londres et dernières lettres*, Gallimard, Paris, 1980, p. 256, lettera del 4 agosto 1943. (N.d.T.)

61 Vladimir Il'ic Lenin, Note di un pubblicista, in *Opere complete*, vol. XXXIII, Editori Riuniti, Roma, 1967, pp. 183-184.

62 Ivi, pp. 185-186.

63 Movimento filosofico nato a Zagabria e a Belgrado negli anni Sessanta e riunito attorno alla rivista *Praxis* (1964-1974). (N.d.T.)

64 Wendy Brown, *Walled States, Waning Sovereignty*, Zone Books, New York, 2010, p. 24.

65 30 *moyens de reconnaître à coup s-r un vieux-marxiste*, in *Le Perroquet*, 29/30, 1983. (N.d.T.)

66 Nella sua introduzione alla traduzione tedesca del saggio di Badiou *Peut-on penser la politique?* [*Ist Politik denkbar?*], trad. ted. di Frank Ruda e Jan Völker, Merve Verlag, Berlin, 2010. (N.d.T.).

67 Il colpo di Stato di Jaruzelski nel 1981 salvò anche *Solidarnosc* dalla delusione della sua profanazione politica: se gli fosse stato permesso di funzionare liberamente negli anni Ottanta *Solidarnosc* avrebbe perso la sua magia come forza nazionale e si sarebbe decomposto in fazioni politiche, ognuna delle quali avrebbe perseguito politiche pragmatiche sotto la leadership a maggioranza cattolico-conservatrice (che è appunto quello che è successo dieci anni dopo).

68 Alain Badiou, *D'un désastre obscur. Essai sur la fin de la vérité d'tat*, ditions de l'Aube, La-Tour-d'Aigue, 1998, p. 33.

69 Ivi, p. 52.

70 Ivi, p. 53.

71 Ivi, p. 55.

72 GOP (Grand Old Party) è come viene spesso chiamato il Partito Repubblicano degli Stati Uniti. (N.d.T.)

73 Più nota come Volcker rule, è una parte del Dodd-Frank Wall Street Reform and Consumer Protection Act proposta dall'economista americano Paul Volcker per impedire alle banche certi tipi di speculazione che non beneficiano i loro clienti. (N.d.T.)

74 Con il termine *Juche* si indica l'ideologia ufficiale della Corea del Nord,

nonché il sistema politico su cui si basa. Letteralmente ha più significati: «soggetto principale», «spirito di autorealizzazione». (N.d.T.)

75 Talal Asad, *Free Speech, Blasphemy and Secular Criticism*, in Talal Asad, Wendy Brown, Judith Butler e Saba Mahmood, *Is Critique Secular?: Blasphemy, Injury, and Free Speech*, University of California Press, Berkeley, 2009, pp. 37, 40, 45.

76 Ivi, pp. 40, 46.

77 Saba Mahmood, *Religious Reason and Secular Affect: An Incommensurable Divide?*, in Talal Asad, Wendy Brown, Judith Butler e Saba Mahmood, *Is Critique Secular?*, cit., pp. 77-78.

78 Il termine *Leitkultur* (cultura guida) è stato introdotto nel 1998 dal sociologo tedesco di origine araba Bassam Tibi nel saggio *Europa ohne Identität*. Il termine è entrato nel dibattito politico su identità e immigrazione e, a partire dal 2000, viene associato - contro le intenzioni dell'autore - all'idea di una società tedesca monoculturale. (N.d.T.)

79 Talal Asad, *Free Speech, Blasphemy and Secular Criticism*, cit., p. 31.

80 Ibidem.

81 Ivi, p. 32.

82 Ibidem.

83 William Butler Yeats, *Il secondo avvento*, in *L'opera poetica*, trad. it. di Ariodante Marianni, Mondadori, Milano, 2005, p. 575. (N.d.T.)

84 Louis Dumont, *Homo hierarchicus*, trad. it. di Delia Frigessi, Adelphi, Milano, 1991. (N.d.T.)

85 Vladimir Il'ic Lenin, *Sulla nostra rivoluzione*, in *Opere Complete*, cit., vol. XXXIII, p. 440.

86 Filippo Del Lucchese e Jason Smith, «We Need a Popular Discipline»: *Contemporary Politics and the Crisis of the Negative*, intervista a Alain Badiou, Los Angeles, 7 febbraio 2007. Tutte le citazioni che seguono provengono dal manoscritto di quest'intervista.

87 Göran Therborn, *The Killing Fields of Inequality*, in *From Linnaeus to the Future(s)*, Linnaeus University Press, Göteborg, 2010, p. 190.

88 Questa frase viene citata assai spesso e in diverse forme, delle quali questa è la più comune. Non è però una frase «attribuita» a Gramsci, ma si trova in effetti nel terzo dei Quaderni del carcere nella seguente forma: «La crisi consiste appunto nel fatto che il vecchio muore e il nuovo non può nascere: in questo interregno si verificano i fenomeni morbosi più svariati», Antonio Gramsci, *Quaderni del carcere*, edizione critica dell'Istituto Gramsci a cura di Valentino Gerratana, Einaudi, Torino, 1975, vol. I, p. 311. Abbiamo qui mantenuto la citazione nella forma non letterale per gli usi che ne fa in seguito l'autore. (N.d.T.)

89 Mi baso qui sull'analisi di Ervin Hladnik-Milharic, di Lubiana.

90 Il termine inglese *commons*, traducibile come «beni comuni» o «risorse comuni», indica quei beni o risorse di base dal cui accesso nessuno può (o dovrebbe) essere escluso. Oggi il tema dei beni comuni ha trovato una nuova attualità nel dibattito politico-filosofico, in cui si mantiene di norma - anche per le difficoltà di traduzione - il termine inglese. (N.d.T.)